

د . محمد دوير

ماركس ضد نيتشه

الطريق إلى ما بعد الحداثة

الطبعة الثالثة
٢٠٢٢

ماركس ضد نيتشه
الطريق الي ما بعد الحداثة

ماركس ضد نيتشه

الطريق الي ما بعد الحداثة

د. محمد دوير

الطبعة الأولــي: 2020

الطبعة الثانية: 2021

الطبعة الثالثة: 2022

رقم الإيداع: 17443/ 2019

تصميم الغلاف: الفنان شهاب حسن

للتواصل مع المؤلف:M_dwear@yahoo.com

د. محمد دوير

ماركس ضد نيتشه
الطريق إلى ما بعد الحداثة

الطبعة الثالثة
2022

إلـــــى..

زوجتي.. ألفت شافع

سحابة البراءة في عالم متوحش

مقدمة الطبعة الثالثة

ينبغي على أولا أن أتقدم بالشكر لدار روافد للنشر والتوزيع علي تحملها مسئولية الطباعة الورقية للطبعتين" الأولي والثانية". وينبغي ثانيا أن أشكر القارئ الكريم الذي اهتم بالكتاب، وأتمني أن يكون قدم شيئا مما كنت أصبو إليه من معرفة.

يبقي.. أن أشير في تلك الطبعة الثالثة – التي تصدر بصيغة PDF – إلى أمنيتي أن يصل الكتاب الي أكبر عدد ممكن من السادة القراء، فأنا ما زلت على قناعاتي بما قدمته من أفكار في هذا الكتاب، بحيث لم أجد فيه ما يستحق التعديل أو التغيير في مقولاته الأساسية التي وردت في الطبعتين السابقتين. كل ما جري على الطبعة الحالية هو بعض التنقيح والاضافات البسيطة جدا..

خالص مودتي للجميع..،

محمد دوير

19 يونيو 2022

مقدمة

الحديث عن ماركس ونيتشه ليس حوارا بين فيلسوفين فحسب، وإنما هو بحث في امتداد فلسفتهما في الفضاء الثقافي العالمي، وبحث في تجليات أعمالهما في إبداعات المفكرين اللاحقين بهما، سواء أكانوا مفسرين أو نقادا، بهدف إخضاع المقولات الفلسفية لدى كل منهما إلى وضعيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية خضوعا لا يقارن بحسب القيمة الفلسفية والأصالة الفكرية والمنهجية العلمية فحسب، وإنما بالدور الذي لعبته السياقات المختلفة في توظيف المنتج الفلسفي لصالح الصراع الاجتماعي أو التفكك الإنساني والتشظي المعرفي. تلك المهمة التي تصدت لها الفلسفة في التاريخ الحديث؛ مهمة التعبير عن صراع القوي والدعوة للتغيير وضرب سلطة الرأسمال وتجلياتها، أو توجيه المسار الثقافي نحو ضرب سلطة العقل. ولذلك فنحن طوال الوقت نمارس الصراع الفكري، أو التضاد الايديولوجي بأسلحة مختلفة وأدوات تتغير بحسب مستوي التطور العلمي والاجتماعي.

وقد جاءت تلك الضدية بالأساس انطلاقا من رؤية أعتقد فيها وأعتنقها، وهي أن كارل ماركس كان صوت سلب البرجوازية، أي صوت الطبقة العاملة، وصوت هؤلاء الذين يقفون في مواجهة الاستلاب الاقتصادي، والاغتراب الانساني، وانتهاك موارد الطبيعة من أجل تعظيم شئون القوة، وتدمير البيئة؛ وما يتبع هذا السلب من خصائص متباينة سحبت خلفها مقولات فلسفية عديدة ظهر بعضها في كتابات ماركس نفسه؛ كالاغتراب والقيمة الزائدة والتفسير المادي للتاريخ ونظرية الثورة وفلسفتها ووظيفة الفلسفة ودورها في الحياة الإنسانية، والبعض الآخر في كتابات المفكرين الماركسيين الذين استكملوا مسيرة نقد الرأسمالية والدعوة لتجاوزها.

وبالتضاد من ذلك، فإن فريدريك نيتشه كان صوت سلب العقل والعقلانية والحداثة ومقوماتها، وما يتبع هذا السلب من نتائج تكشف عن نفسها في معظم الدراسات الثقافية المعاصرة،

التي هيمنت عليها دراسات ما بعد الحداثة، بكل ما تتضمنه من سعي حثيث لضرب كل سلطة تراكمت في الخبرة الانسانية في مرحلة الحداثة وما قبلها.

ولم يكن ماركس في ذاته هو هدف هذا الكتاب، وإن جاء عنوانه مقتصرا عليه دون ذكر كلمة "الماركسية" كصفة تعبر عن اتجاه فكري ظهر بوضوح في لحظة حاسمة من لحظات تطور الرأسمالية، ولكننا قصدنا - تيار الماركسية بشكل عام - في مواجهة تيار البرجوازية أو الليبرالية أو الحرية الفكرية التي تبناها النظام الرأسمالي، ذلك النظام الذي تبني رؤية نيتشه وفلسفته، تلك الفلسفة التي ظلت تمر بمراحل انشطار وتشظي حتى صارت من خلال كتاباته ذاتها وتوابعها لاسيما في النصف الثاني من القرن العشرين؛ هي عنوان المرحلة التي نعيشها الآن

وفي تقديري أن ثنائية ماركس/ نيتشه ستستمر معنا في القرن الحالي "الحادي والعشرين"، وربما بصورة أكثر وضوحا من ذي قبل، ذلك أن الماركسية أثبتت قدرة فائقة على التعامل مع متغيرات الواقع، وأن النيتشوية عبرت بوضوح عن الطور المعاصر للرأسمالية العالمية، رأسمالية المستهلك- بحسب فريدريك جيمسون- التي توافقت تماما مع نظرية سلطة القارئ بوصفه زبونا مستهلكا للمنتج/ للنص، أي جزءا من تدوير حركة رأس المال بالمعنى الاقتصادي. فالقرن الحالي إذن هو قرن التضاد والصراع الفكري بين النيتشوية والماركسية، تضاد يصل إلى حد النفي، بوصف النيتشوية مشروعا يهدم معظم المحددات الفكرية للحداثة، بل وللتاريخ الفلسفي المكتوب، في مقابل الماركسية التي يمكن رؤيتها كمشروع فكري يبحث في ساحة الوعي الاجتماعي ومعطاه الواقعي.

إنه-إذن- تضاد وصراع بين الإنسان كقوة عمل والإنسان المعاصر كهيولي للإنسان الأعلى. بين فيزيقيا الإنسان الذي يعتبره ماركس جزءا من الطبيعة، وميتافيزيقا الإنسان الذي ينشده نيتشه في المستقبل. هو صراع بين الإنسان في سعيه الثوري لتحقيق ذاته، والإنسان في سعيه الإرادوي لنفي وجوده الزائف وخلق وجوده الحقيقي بإرادة القوة بين الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا والإنسان بوصفه ذاتا متفردة غير قابلة للاندماج أو الانقسام.

وفي اعتقادي أن الخلاف أو التضاد أو المواجهة بين ماركس ونيتشه غير مسبوقة– على الأقل في المكتبة العربية حتى الآن- فكثيرون هم الذين يضعون ماركس في مواجهة هيجل بوصفهما طرفي نقيض في نظرية المعرفة والموقف الانطولوجي. كثيرون أيضا هم من يضعون ماركس في تضاد مع منظري ومؤسسي الاقتصاد السياسي الرأسمالي كآدم سميث وريكاردو باعتبار أن فلسفة الاقتصاد السياسي هي محور النظرية الماركسية. وهناك من يتعاطى مع المقولة الماركسية من

بؤرة التفسير المادي للتاريخ كنقض ونقد لأفكار ونظريات فلاسفة التاريخ الذين تناولوا التاريخ تناولا ميتافيزيقيا كالقديس أوغسطين، أو فيكو أو روسو أو هيجل.. الخ. وثمة من يضع ماركس في مواجهة مع مدارس علم الاجتماع كالوظيفية أو الوضعية، أي في مواجهة بارسونز وكونت، وهو ما دفع مفكر مثل "بوتو مور" لأن يتساءل في حلقة دراسية عقدها بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1965، هل ماركس عالم اجتماع أم ماركسي؟ وجعل ألتوسير يتساءل هل ماركس هيجلي أم فورباخي أم ماركسي؟

في مقابل ذلك سنجد أننا أمام مفسرين يختزلون نيتشه في مقولته الفلسفية دون الانشغال بمحيطها الثقافي المنتج لها، وتحررها من كل قيمة اجتماعية، واحتفائها برمزية الإنسان الأعلى كهدف استراتيجي لمستقبل العالم، ومن ثم جاءت تفسيرات المفسرين والشُرَّاح منغلقة على البحث الفلسفي واللغوي لمؤلفات نيتشه بوصفها أيقونات أشبه بتعاليم الكتب المقدسة، مما انعدم معها– ومن خلالهم– أية تحقق موضوعي لفلسفة نيتشه التي ظلت تحلق في فضاء العقل "الرأسمالي" بعيدا عن احتياجات البشر المباشرة في الحياة. وبناء على ذلك، سينحو هذا الكتاب إلى منطقة معرفية أخري تبحث في تلك العلاقة بين ماركس ونيتشه،

لقد بزغ نجم ماركس من لب الفلسفة والاقتصاد السياسي وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والدراسات الثقافية. وكل فريق من هؤلاء يبحث عنه في موقف نقدي أو تطوري أو تحليلي أو كشف بنيوي، محاولا بيان حقيقة العالم، وإدراك عقلانية الوجود. نعم، لقد قال ماركس: "إن رأس المال هو شاهد قبري"، ولا شك أن الحديث عن ماركس يجب ألا يتجاهل إسهامه العبقري في الاقتصاد السياسي، بيد أن الحضور الماركسي طوال مائتي عام يؤكد على أن أثره لم يقتصر علي تخصص دون آخر، وعلم دون غيره من العلوم الإنسانية، بل لا يتوقف عند حدود ما طرحه من أفكار في مؤلفاته، فقد خضعت المقولة الماركسية لأكبر عمليات تفسير وتأويل وشرح وتناول وتفاعل، وفي حدود درايتي الشخصية أنه ليس هناك من مفكر أو فيلسوف في التاريخ القديم أو الحديث انتشرت مؤلفاته وذاعت أفكاره بالقدر الذي حظيت به المقولة الماركسية، حتى أرسطو نفسه، الذي ظل موضوعا للدرس الفلسفي على مدار ألفي عام تقريبا؛ لم يحظ تاريخيا بتلك المكانة في الانتشار التي حظي بها ماركس، فمؤلفات ماركس ظلت بين أيدي الجميع بدءا من كبار المفكرين في كل أنحاء العالم وحتى صبية مدارس الثانوية في أصقاع الأرض.

لكن في المقابل أيضا لم نجد في فلسفة هيجل ما يستدعي مقاربة نظرية معاصرة نظرا لتراجعها إلى حد كبير في العقود الأخيرة، لتحل محلها فلسفة نيتشه ومقولاته– ولهذا تفسير جلي

سنعرض له في متن الكتاب- فالمؤكد أن الثقافة الغربية المعاصرة لم تنشغل بفيلسوف مثلما انشغلت بفيلسوف ألمانيا فريدريك نيتشه الذي سجل حضورا ملحوظا في العقود الأخيرة وبات جزءا رئيسا من الدراسات الثقافية الراهنة في أهم جامعات العالم، بحيث يصدق القول بأن الفكر الغربي يعيش الآن مرحلة المقولة النيتشوية سواء في الدرس الفلسفي الأكاديمي أو الاتجاهات ما بعد الحداثية أو دراسات النقد الأدبي أو دراسات علم النفس، وانعكاس ذلك علي مجمل أنشطة الإنسان الأخرى.

ولما كان للمقولة النيتشوية من انتشار تناسب طرديا مع مرحلة الحداثة السائلة -كما يقول زيجمونت باومان- كان من المهم أن ننشغل بدراسة أسباب وحدود ذلك الأثر النيتشوي على الثقافة العالمية، ليس بوصفها اتجاها فلسفيا يدفع باتجاه العدمية فحسب، بل لأنها تدعو من بين ما تدعو إلى هدم أفكار الحداثة، وفي القلب منها الماركسية. من هنا جاء التضاد وأتى الصراع الفكري.

وفي تقديري أنه لم يتبق للفكر العالمي سوى الماركسية القادرة على مواجهة هذا التجلي الفلسفي- بدءا من أرسطو حتى نيتشه- وتأويلاته التي أفرزتها المجتمعات التي استندت على الملكية الخاصة من العبودية إلى الرأسمالية التي تمر بأسوأ مراحلها التاريخية وأحط صورها الإنسانية وأعني بها طور العولمة، أو مرحلة ما بعد الحداثة، كما يطلق عليها البعض. وقيمة الماركسية - في تقديري –أنها لم تزل تحتفظ بمشروعيتها النظرية ومصداقية مقولاتها الأساسية التي تنطلق أساسا من نقد قانون حركة رأس المال، بل و النقد الجذري للملكية الخاصة وتجلياتها في الفلسفة والسياسة والاجتماع و الثقافة ..إلخ

إن السؤال الذي يبحث عن إجابة هنا، ما الذي يجعل من المقولتين الفلسفيتين عند ماركس ونيتشه فاعلية دائمة قابلة لتجاوز صعوبات ثقافية وفكرية كثيرة وقادرة على النفاذ للقرن الواحد والعشرين؟ وهل الموضوع متعلق بالأصالة الفلسفية أم بالمنهج أم بعناصر الخطاب الفلسفي لديهما؟ . لقد أشار كثير من المفكرين إلى القضية الاجتماعية والصراع الاجتماعي وضرورة التخلص من الرأسمالية، ولا أعتقد أن قيمة لاسال أو رودبروتس أو بردون أو ريكاردو من الناحية العلمية تقل عن القيمة العلمية لماركس أو على الأقل تقترب منها، ورغم ذلك لم يحققوا حضورا طاغيا كالذي شهد به التاريخ لماركس. الأمر نفسه قد ينطبق على نيتشه الذي تتلمذ على يد شوبنهاور إذ قال عنه نيتشه ذات مرة "إنه يحبه حتى التقديس". وكذا لا أعتقد أن قيمة هيجل وشيلنج وفيشته وكانط الذي وضع الفلسفة في إطار استمرت عليه ربما حتى اليوم؛ بأقل من القيمة الفلسفية لنيتشه، فلماذا بقي نيتشه يحاصرنا بمقولاته كل صباح ومساء، ويجد كل يوم زبائنًا جددًا يتلون مما كتب في القرن التاسع عشر؟

في اعتقادي أن الأصالة الفلسفية ليست هي العنصر الحاسم بمفردها، فالأمر في حاجة إلى دراسة تضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والفلسفي والتاريخي في حيز الاهتمام بالإجابة على مثل هذا السؤال. سؤال، لماذا ماركس ضد نيتشه في القرن الحالي؟

ولم تكن فصول الكتاب سوي محاولة لتقديم إجابات عن هذا السؤال، لأنه يتضمن بداخله، وفي أحشاء ألفاظه اللغوية وطاقته الدلالية؛ موجز قصة الحضارة في القرون الخمسة الأخيرة، وكشف لأوهام كثيرة تحاصرنا اليوم، ومن أهمها أن مرحلة الصراع القطبي قد انتهت بلا رجعة، وهي مقولة ستثبت صفحات الكتاب وأفكاره زيفها وتهافتها. فلم نزل نحيا في ظل تجاذب فكري وفلسفي بين قيم الحق والخير والجمال في مواجهة تعميم ثقافة الاستهلاك والنزعة الفردية عبر التفكيك والتشظي والعدمية.

وبعد.. فهذا الكتاب مجرد محاولة، واجتهاد، وحفر على جدار المعرفة. يسعي الي فتح آفاق الحوار، فالفكر العربي بحاجة دائما للحوار الجدلي وليس فقط للتراكم المعرفي الذي يتم بالدراسات الشارحة والترجمات المجتهدة. إنه في أمس الحاجة الي التفاعل مع قضايا العصر ومشكلاته النظرية والعملية، الفلسفية والسياسية. إنها إذن محاولة قد تصيب وقد تخطئ. وإنني على إيمان تام بأن كل محاولات البشر إنما هي جزء من سعيهم لاستكمال المشروع الانساني، وليس منا من استطاع إدراك الحقيقة بمفرده.

ختاما.. أود أن أتقدم بالشكر لكل من قدم لي العون لإنجاز هذا الكتاب، سواء من ساعدني بالمزيد من المراجع، أو من انشغل بقراءة بعض أجزاء منه وإبداء ملاحظاته عليه.. وأخص بالشكر الرفيق" أشرف الحفني" الذي دارت بيننا مناقشات كانت سببا في تعديل بعض فقرات من الكتاب، خصوصًا في الاقتصاد السياسي عند ماركس، والأستاذ "محمد البرنبالي" حيث كانت مناقشاته الطويلة معي منطلقا لكثير من الأفكار الواردة هنا، والصديقة المخلصة "هبه بحيرى" بما قدمته من عون دائم في متابعة خطوات التقدم لإنجاز هذا العمل. والرفيق "سامح الموجي" على ما قدمه من مراجعة لغوية للنص. كما أوجه شكري وامتناني لدار "روافد للنشر والتوزيع" والناشر الأستاذ" إسلام عبد المعطي" لما أبداه من حماس واهتمام لإصدار الكتاب في طبعته الورقية الأولي. وأؤكد على التقدير والشكر للفنان المبدع والرفيق "شهاب حسن" على جهده المتفاني في تصميم الغلاف. وتبقى زوجتي دكتور "ألفت شافع" مرجعي الأول، فأثرها واضح بقوة في إعادة ترتيب الفصول والموضوعات والسمات المنهجية ومراجعة وقراءة المسودة.

تقديري ومودتي إلى الجميع.. بلا حدود

محمد دوير

21 فبراير 2019

الفصل الأول
فلسفة جديدة لعالم متغير
التضاد الذاتي

أولا: القرن التاسع عشر

ثمة مقولة تذهب إلى أن القرن التاسع عشر كتب، والقرنين العشرين والواحد والعشرين تفسيرٌ وشرحٌ له. فالقرن التاسع عشر هو قرن الأيديولوجيات، وعصر هيمنة العلم والآلة على الحياة، وعصر الأفكار الكبرى والنظريات الشاملة، وهو العصر الذي بدأ بموت كانط وانتهى بموت نيتشه، وشهد إنتاج ماركس الفكري، وهو ميدان الصراع الكبير الذي دار بين حركتي التنوير والرومانتيكية، بين الوضعية والروحية. هو الأب الشرعي للقرن العشرين، ومؤسس مقولاته، وكأن القرن العشرين هذا امتدادٌ للقرن التاسع عشر وتطبيقٌ عمليٌ لمقولاته النظرية، ويبدو أننا نسير في القرن الواحد والعشرين على نفس درب القرن العشرين من إحياء أفكار القرن التاسع عشر، فلماذا صار هذا القرن هو نقطة ارتكاز وتحول وواسطة العقد بين القرون الخمسة التي هيمنت فيها الرأسمالية على العالم؟

والواقع أنه بينما عُرِف القرن السابع عشر بأنه عصر المنهج والرياضيات، والقرن الثامن عشر بقرن الفلسفة والتنوير؛ كان القرن التاسع عشر هو عصر علم الأحياء والايديولوجيات، فيما كان القرن العشرين هو قرن الخوف والحروب والقتل، وأسوأ مراحل توظيف العلم في الاستغلال والاستلاب مما جعل إريك فروم Erich Fromm "1900-1980" يصفه بأنه قرن المحاكمة، أي محاكمة النظم الرأسمالية لنفسها، وتنفيذ الأحكام على نفسها بالحديد والنار، أي بالحربين العالميتين. أما القرن الواحد والعشرون- حتى الآن- فهو قرن اختلال منظومات القيم وانسحاق الأفراد لصالح نمط الحياة الغربي، وتآكل الهويات الثقافية، والاضطرابات النفسية، وتراجع دور النظرية والهيكل الهرمي في المعرفة، على الأقل في الثقافة الغربية، بينما ظلت ظاهرة الإسلام السياسي في جوهرها ومظهرها، في الثقافة العربية ومنطقة الشرق الأوسط عموما؛ تعبيرًا زائفا عن مقاومة الآخر، وفي الوقت نفسه عن انزياح إنساني نحو بناء عالم يبرر الظلم والاستبداد بأكثر من منطق، إما للدفاع عن الهوية الوطنية أو الحفاظ على الثوابت الدينية.

كان القرن التاسع عشر هو المرحلة التاريخية التي توقف فيها العقل النقدي والتقييمي أمام نفسه ليطرح تساؤلات كثيرة متعلقة بجدوى الفلسفة والعلم والدين والحياة، متعلقة أيضا بمستقبل البشرية وأفاق تحضرها الإنساني. لذلك وصفه نيتشه بأفضل القرون الحديثة لأنه أكثر حيوانية،

وعامية، وقبحا، وواقعية، وسوقية، وبسبب هذا فهو أفضل وأكثر استقامة وخضوعا للواقع، أيا كان هذا الواقع، وحقيقي أكثر.[1]

وكما أسلفنا، فقد لاحق الإنسان الحديث نفسه بمجموعة من النظريات التي أصابت لب اعتقاداته الثابتة والراسخة تأسست في عصر النهضة وحقبة التنوير، وعبرت عن نفسها في النزعة التحررية وسيادة التطور العلمي والتقدم الاجتماعي وترسيخ القيم السياسية التي تنطلق من براهين العقد الاجتماعي. وكان الاقتصاد الرأسمالي في حاجة إلى استقرار مجتمعي ونظريات تسمح له بالنمو وتدعم مزيدا من تقدمه، إضافة إلى الأهمية الكبرى لضبط العلاقة بين الحاكم والمواطنين.

بالتقريب، فإنه ابتداء من 1870 فصاعدا تلاشت فكرة الحكم المطلق للملك، وبدأت أفكار متعلقة بمشاركة الشعب في إدارة شئونه عبر ممثلين له في كافة مناجي المسئوليات، وأصبحت كلمة الشعب أو الجماهير ذات سلطة وسطوة وقيمة في الثقافة العامة، ومن ثم في الدساتير. فالحاكم يدير شئون البلاد باسم الشعب ومن أجله. نعم، كانت هذه العبارة نوع من التعبير العام عن دور الشعوب وقيمة المواطنة في الفكر السياسي الحديث، ولكنه لم يخفي أبدا أن السلطة السياسية انتزعت من أيدي الملوك وأمراء الإقطاعيات لصالح نخبة جديدة عبرت عن مصالح طبقاتها الصاعدة، التي كانت في حاجة إلى قيم العقلانية والتنوير والتحرر والإصلاح. باختصار، كانت في حاجة إلى مزيد من دعم قيم الحداثة.

وعلى مدار القرون الخمسة السابقة كانت تلك الحداثة مهددة باستمرار، وكان الصراع دائما يدور حول توطين أفكارها ومواجهة كل محاولات الخروج عنها سواء بالردة الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية أو بالقفز فوقها. كان الصراع السياسي هو الأكثر وضوحا أو تعبيرا عن صراع الحداثة مع ما قبل الحداثة وما بعدها. بيد أن هذا الصراع السياسي الواضح بدأ في التراجع كلما تقدمت السنوات نحو الربع الأخير من القرن العشرين، إذ احتل الصراع الثقافي موقع الصدارة في تلك السنوات، وإن ظل الاقتصاد في جميع الأحوال هو المحرك الرئيس لكل ذلك.

كذلك كان للعقل دور مركزي في بناء حضارة الحداثة، يقول "بول هازار" في نص موحٍ متحدثا فيه عن مهمة العقل في بدايات مرحلة الحداثة: فالعقل العدواني بدأ بالتدخل، كان يريد أن يتفحص ليس فقط أرسطو، ولكن كل من كان قد فكر وكل من كان قد كتب، كان يدعي أنه سيضرب عرض الحائط بكل الأغلاط السابقة وسيبدأ الحياة من جديد. لم يكن العقل مجهولا، لأنه كان دائما يستدعى، في كل الأوقات، ولكنه بات يبدو بوجه جديد[1]، ذلك الوجه الذي علم الإنسان كيف يمكنه السيطرة على الطبيعة والسيطرة على ظروفه الاجتماعية والتحكم فيها وترويضها لمصالحه

ولصالحه، ولم يكن ظهور الاتجاه الوضعي سوى تعبيرٌ عن تلك النزعة العلمية التي سيطرت على كل صور التفكير في الحياة المعاصرة.

باختصار، كان السؤال الفلسفي الحداثي قادرًا على التماهي مع تطور الحياة الاجتماعية ونظرية العلم الحديث، فاستطاعت الفلسفة أن تبلور تحولات العقل وأن تضبط محاوره التاريخية والعلمية. ومن ثم فإن الفلسفة كانت في قلب الحداثة، وإن جاز القول كانت جهة الاعتماد وصك التعميد الحداثي للثقافة الغربية. ذلك أن دراستها في سياقها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي يشير إلى مصداقية التزامن بين المقولة الفلسفية والتطور الاجتماعي. لقد جاءت مقولات ديكارت وبيكون وهيوم وكانط... الخ متوافقة إلى حد بعيد مع مجتمع يتحول من نموذج إقطاعي يتسم بنمط علاقات إنتاجية واجتماعية محددة إلى نموذج آخر بدأ على يد التجار، وتحصن بدعم بعض رجال الدين ودور جديد للعلم الناهض على يد الفلكيين أمثال كبلر وتيكوبراهي وكوبرنيقوس...الخ، ثم كانت مرحلة سبينوزا وشيلنج وفيشته وكأنها لحظة تحول فلسفي وممر عبور إلى الأنساق الفلسفية الشاملة أو الكلية التي تبلورت في فلسفة هيجل بوصفها محطة الوصول التي استقر عندها الموقف الفلسفي الجامع لمجموعة قيم كانت الرأسمالية الصناعية في حاجة إليها، كعقلنة المسار التاريخي، والربط الفلسفي- كبديل للربط الديني الذي قام به أوغسطين- بين الجسد والروح، السماء والأرض، الفكرة والواقع.

لقد كان هيجل هو ذلك التفرد الفلسفي الذي وضع المطلق في إطاره الضروري، وجعل الدولة واسطة العقد بين الله والإنسان، وحولها إلى حالة مقدسة، وصفى الحساب التاريخي مع الفردانية والذاتية المتحررة، وبدا الأمر وكأن الرأسمالية أصبحت في غير حاجة إلى فيلسوف آخر، وإنما في حاجة إلى مفسرين للفلسفة الهيجيلية فحسب، فصار هيجل هو أرسطو الرأسمالية، حيث وضع الأخير العلاقة بين السيد والعبد في إطار فلسفي وجعل من الملكية الخاصة نزوعًا فطريًا لدى الإنسان. ويضارع هيجل أيضا وضعية القديس أوغسطين في الفكر المسيحي، وربما قيمة هيجل الأكبر تكمن في أن فلسفته احتوت خلاصة الفكر المثالي السابق عليه، ولكن في صورة أكثر تطورا يتساوى مع التطور الحضاري للرأسمالية على ما سبقها من حضارات وأنماط إنتاج.

ولم يكن مقدرا لهيجل أن يستمر طويلا على سدة العرش الفلسفي، فقد كان للحضور الماركسي والنيتشوي أثرا بليغاً في إعادة طرح السؤال الفلسفي خارج عباءة هيجل، وبدا الأمر وكأن القرن التاسع عشر يأبى أن يترك جدول أعمال القرن العشرين دون أن يسهم فيه بنصيب وافر، وأعني تحديدا فلسفة المادية التاريخية وفلسفة السوبر مان.

أدي هذا الحضور للفلسفة الجديدة إلى الحد من سيطرة هيجل الذي بدأ بالفعل تأثيره يتضاءل في نهاية القرن التاسع عشر، ليس تحت معول ماركس ونيتشه فحسب، بل ولأسباب كثيرة أخرى، منها أن التقدم الذي حققه العلم ضيق الخناق كثيرا أمام آفاق التأمل النظري في الطبيعة والذات البشرية، فصارت الطبيعة تحت منظار أدوات العلم، وصارت النفس البشرية ذاتا تتنازعها كثير من التخصصات، أضف إلى كل ذلك أن الأثر الهيجلي أدى إلى غلق وتحجيم المسار الفلسفي حينما قدم تجربة تدفع باتجاه ذلك. وربما من هنا أيضا تكمن قيمة كل من ماركس ونيتشه من حيث أنهما أعادا التفلسف إلى جديته عبر طرح تساؤلات جديدة متوافقة مع الواقع الجديد.

وبقدر ما شهد القرن التاسع عشر صعودا واضحا للفكر المثالي، تتضمن أيضا نظريات علمية وفلسفية كانت تحديا مباشرا لتلك النزعة المثالية التي تمثلها تيار فلسفي وسياسي وثقافي هيمن على جزء كبير من عقل الحداثة الغربية. كان من بين هذا التيار المضاد ماركس ونيتشه بلا شك.

ثانيا: ماركس.. سيرة حياة ومسيرة فكر

حقق الإنسان تقدما هائلا في السعي نحو فك شفرات الكون بفضل نظريات العلم. ولكن تظل عمليات الاستغلال واستلاب الإنسان للإنسان إحدى أكبر المعوقات التي تمنع الإنسان من اكتمال أو نضج سمته الإنسانية. ومن هنا كانت الماركسية -كرؤية وطرح نظري- ضرورة تاريخية، ونعني تحديدا: أنه إذا كانت نظرية العلم قد انشغلت بفك شفرات الكون، وتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة، فإنها بذلك قد شكلت الضلع الأول من مسعى الإنسان لتحقيق إنسانيته، بينما يتشكل الضلع الثاني من علاقة الإنسان بالماوراء وسؤال الوجود، وقد انشغلت الميثولوجيا والفلسفات الكبرى بالإجابة عن هذا التساؤل، أما عن علاقة الإنسان بنفسه فقد أجابت عنها الأديان والفلسفات ولكنها اتخذت صورتها العلمية مع نظريات علم النفس، ليبقي البعد أو الضلع الرابع متعلقا بعلاقة الإنسان بالإنسان، وقد تناولت أفكار وفلسفات وأديان هذه العلاقة، ولكن تبقى الماركسية هي التي وضعت تلك العلاقة في صورتها العلمية والفلسفية من خلال كشفها لأصل وتاريخ وطبيعة الصراع بين الإنسان والإنسان، وقدمت صياغة متجددة للتفسير المادي للتاريخ تكشف عن حدود تلك العلاقة وكيفية التخلص منها.

لقد وعى ماركس أن التقدم الاجتماعي وطريق التحرر يمر عبر مسارين أو مرحلتين: الأول، هو عدة التقنية والتطور الصناعي القائم عليها عاملا ممهدا أساسيا في تحرر الإنسان وتقدم التاريخ بفضل استغلال موارد الطبيعة بشكل أمثل. والثاني، هو اشتراط الثورة الاشتراكية التي تقلب طبيعة علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي، التي من دونها ستظل قوى الإنتاج مهما بلغ التطور التقني والعلمي بالضد من الإنسان ومنتجه للانشقاق بين مصلحة العمال والرأسمال[2].

والتأكيد على تناول مسيرة الفكر وسيرة الحياة هو تأكيد على الاستدعاء التاريخي، ذلك الاستدعاء الذي انتقده أنصار البنيوية وما بعدها، وتلاميذ نيتشه وكُتاب ما بعد الحداثة. فقد كان ماركس ابن عصره، ميثودولوجيا وابستمولوجيا، بالضبط كما كان نيوتن وهيجل ونابليون بونابرت وسبارتاكوس...الخ، إذ ليس من المعقول إصباغ أي سمة مفارقة أو أسطورية على شخصية تاريخية، وستبقى أية مبالغة أو التهوين من فهم الوضعية الاجتماعية والتاريخية للأشخاص نوعًا من خيانة البحث العلمي ومنهجيته. لذلك فالحديث عن كارل ماركس ليس حديثا ايديولوجيا يسعى لوضع فكر هذا الرجل في مقدمة صفوف الفكر العالمي، ولا حديثا دوجمائيا يسافر في فضاء اللامعقول، بل

هو حديث تاريخي منضبط، وطرح فكري ملتزم، وحوار نظري في إطار البحث المقارن والأثر الفكري والثقافي والفلسفي على فيلسوف ترك أثرًا لا يمكن تجاهله في الفكر المعاصر.

1- حياته وأعماله

ولد كارل ماركس لأبوين يهوديين، كان والده هيرشل موردخاي ماركس ليفي محامي من اليهود الاشكناز ولد في 1777، وتعلم تعليما علمانيا، فدرس القانون في ستراسبورج على خلاف أخيه صموئيل الذي صار حاخاما. وهنرش رجل مستنير اهتم بكانط وفولتير وأعجب إلى حد كبير بالثورة الفرنسية وتشبع عقله بالروح الثورية، فترك تأثيرا طاغيا على كارل. وهو أول محامٍ يهودي في تربيف[3]Trier التابعة لولاية بروسيا الألمانية، حيث تخصص في قانون نابليون Code Napoléon[4] على وجه الخصوص.

تزوج هيرشل في عام 1814 من سيدة يهودية ذات أصول هولندية تدعى هنرييتا برسبورج Henriette Pressburg، والدها تاجر وجدها حاخام وكانت أختها متزوجة من مؤسس شركة فيليبس. وهنرييتا سيدة منزل نصف متعلمة لم تنشغل في حياتها سوى بشيئين تربية أولادها التسعة وبث روح وتعاليم الديانة اليهودية في نفوسهم.

وفي منطقة الراين التي عادت بروسية بعد هزيمة نابليون في واترلو 1815، منع اليهود من شراء الأراضي، ومن الزواج بحرية، ومن اختيار مكان إقامتهم، وممارسة المهنة التي يختارونها، ويجب على اليهود النادرين الذين عينوا أثناء النظام الفرنسي في وظائف رسمية، التخلي عن خدمة الدولة، وفي تريفز بالخصوص، ثلاثة يهود شملهم هذا الإجراء منهم هيرشل ماركس ليفي[5]، فكان عليه أن يختار بين مهنته أو ديانته، فيغير الديانة في 1815، أي قبيل مولد "كارل" بثلاث سنوات، حتى لا يسري عليه قانون منع اليهود من ممارسة المحاماة، ويغير اسمه من هيرشل إلى هنرش، ولكنه لم يختار الكاثوليكية كما كانت تدين مدينة تربيف واختار اللوثرية كمذهب جديد له.

في الخامس من مايو عام 1818 ولد الطفل الثالث للأسرة التي تكونت من أحد عشر فردا، تسعة أبناء، منهم أربعة ذكور وخمس بنات، وأبوين. وهو كارل هنرش ماركس، ذو البشرة السمراء لذلك وصف وهو شاب "بالمغربي" أو "الزنجي" نظرا لملامحه التي لم تكن أبدا قريبة من ملامح اليهود. وتلقى تعليمه الأساسي في تربيف، ثم انتقل إلى مدرسة تربيف العليا في عام 1830" 12 سنة". وفي أكتوبر من العام 1835" 17 سنة" سافر إلى بون في بداية رحلته مع المعرفة الإنسانية ودراسة القانون نزولا على رغبة أبيه، وعلى غير رغبة كارل الذي انشغل كثيرا بالبحث الفلسفي

والأدبي. هناك انضم لـ"نادي الشعراء" الذي ضم عددا لا بأس به من السياسيين الراديكاليين. وخلال عدة أشهر أصبح رئيسا له، ولكنه تعثر في دراسته للقانون وترك الكلية بعد عام.

كانت تلك السنة التي قضاها في بون فرصة لكي يكتشف العالم من حوله حيث انغمس في جماعة أبناء ترييف، واكتشف قدرته على الحوار واستفاد من ثقافته السابقة وحوارات أبيه في نادي "الكازينو" الذي أسسه كصالون فكري وسياسي، وظل هكذا حتى قرأ كتاب هيجل "فينومنولوجيا الروح"، فهم منه أن الحياة الحقيقية هي حياة الفكر، فيدرك أهمية الفكر وأولويته في نشاط الإنسان، وفي تلك الفترة ظل هيجل هو منارته التي يدور حولها فترة شبابه المبكرة.

في صيف 1836 تعرف على والد زوجة المستقبل "جيني"، وهو البارون "فون ويستفالينvon Westphalen "، وشاطره حوارات مستمرة وصداقة مبكرة رغم فارق السن، وأحاديث مطولة حول الأدب والفن والاهتمام بجوته وسرفانتيس وشكسبير. ثم التحق في أكتوبر من نفس العام "18 سنة" بجامعة برلين لدراسة القانون، ولكنه كان شغوفا بدراسة الفلسفة التي رأى فيها المدخل الأساسي لكل معرفة معتقدا أنه بدون الفلسفة لا يمكن انجاز شيء حقيقي ذي قيمة، مما دفعه لدمج الفلسفة بالقانون في دراسته. وفي نفس العام أيضا -1836- الذي يُعد عاما محوريا في تاريخ تطور ماركس، اهتم أكثر بدراسة هيجل الذي كان يمثل حينئذ منارة الفكر الفلسفي، وصارت أفكاره العقيدة الرسمية للمهتمين بالفلسفة في أوربا عامة وألمانيا بصفة خاصة، وكانت جامعة برلين بؤرة هذا الأثر الهيجلي وأفكاره حول دور الدولة وقيمتها في التصور الفلسفي عموما، وأن العقلانية تكمن في الدولة البروسية التي رآها هيجل تعبيرًا عن علاقة الفكر بالمجتمع.

في "نادي الدكتور Doktor Klub" الذي تكون من مجموعة مثقفين شبان تناقش فلسفة هيجل، تعرف كارل على "الهيجليين الشبان Young Hegelians" في 1837 بقيادة فورباخ ومن حوله برونو باور Bruno Bauer وأدولف روتنبرج وآخرين، وقوام أفكار هذه المجموعة نقد الأفكار الغيبية في فلسفة هيجل. ولكن بعد فترة بدأ ماركس ينظر بمنظور آخر أدى به في النهاية إلى الانقلاب على فلسفة هيجل والسير عكسها تماما، معتقدا أنها لا توحي له بشيء نافع ومفيد باستثناء تقديره لدور الفكر في التاريخ، فهيجل كشف بالفعل عن دور العقل في الواقع الفعلي، ولكنه أيضا باسم الفكر سمح لهذا العقل بأن ينسحب من الحياة، جاعلا من الحتمية أساس الوجود دون تدخل لإرادة البشر في تغيير واقعهم.

لم يكن هيجل فحسب هو الذي انسحب من عقل كارل، فقد توفى في العام 1838 والده هنرش مما ترك أثرا نفسيا وماديا قاسيا عليه لم يعادله أثر أخر في حياته رغم امتلاء حياة كارل بالمآسي، علاوة على أنه كان مصدرًا لتمويله بنفقات الدراسة والمعيشة، وكان تأثيره الفكري عليه مما لا يمكن تجاهله، فعن طريقه استوعب قضايا الحرية والدين والأخلاق والثورة. لقد كان كارل مقربا من والده بدرجة كبيرة، وبعيدا– إلى حد ما- عن أمه التي رآها لا تهتم سوى بتعليمه العبرية وصلوات اليهود.

يستمر كارل في برلين لخمس سنوات"1836-1841" تنتهي بإنجاز مخطوطة الدكتوراه في 15 أبريل1841، في موضوع "الفرق بين ديمقريطس وأبيقور في الفلسفة الطبيعيةThe "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature إنه بحث حول علاقة الفلسفة بالعالم. وما دفعه لهذا البحث في الفلسفة المادية لدى الإغريق هو دراسة أصول الفكر المادي، ونظرته إلى فكرة أن مصير الفلسفة هو نفسه مصير سقراط، حينما تجرع السم طوعا.

انشغل ماركس في سنواته الفكرية الأولى بالتأسيس الفلسفي، وحينما تخصص في الاقتصاد السياسي بعد ذلك كان لهذا التأسيس أثره الواضح على فرضياته العلمية بحيث يمكن القول بأنه أقام نظرياته الاقتصادية على قاعدة فلسفية مادية واضحة وصريحة. فمنذ أن كتب مقالا عن "ما الملكية؟" على أثر إصدار قانون في البرلمان البروسي يجرم كل من يقطع أشجار من حدائق الأغنياء، منذ ذلك الحين وماركس يبحث عن طريق يكشف من خلاله حقيقة الأشياء. هنا تعرف على اثنين كانا لهما أكبر الأثر عليه، بعد والده ووالد زوجته، هما أرنولد روج Arnold Ruge" 1802-1880" أستاذ الفلسفة في جامعة هال والمشرف على ‘‘حوليات هال" التي يصدرها الهيجليون الشبان، تلك التي كان ينشر فيها فورباخ، والثاني هو ولهلم ويتلنج وهو خياط ألماني لأجيء ينتسب إلى جمعية سرية تدعو إلى المساواة وإلغاء الاستغلال.

كان عام 1840 هو عام الانغماس بجدية في الحياة العامة حيث التصق ببرونو بوير، وهو لاهوتي بروتستانتي يؤمن بالأفكار الليبرالية، والأكثر وعيا من بين الهيجليين الشبان، ونشرا معا مجلة بعنوان "أرشيفات إلحادية Atheistic Archives" لم يصدر منها سوى عدد واحد وتوقفت. وفي عام 1841 أصدر فورباخ كتابه المهم "جوهر المسيحية"، حيث أشار فيه إلى أن منتجي الفكر والسلع، أي "المثقفين والعمال" هم المنوط بهم تغيير الدولة والمجتمع والتحرر الشامل، فالدولة ليست كما يقول هيجل فوق الطبقات. التقط كارل تلك الفكرة من فورباخ فشجعته على مواصلة

طريقه وأكدت انفصاله عن هيمنة هيجل. كان إنجلز هو الآخر قد قرأ جوهر المسيحية ـ ويقول في هذا الصدد: "منذ ذلك الوقت أصبحنا ماركس وأنا فورباخين"، كان كتاب جوهر المسيحية من المؤلفات التي أسهمت في تحول ماركس وإنجلز من الفلسفة إلى السياسة بكل ما تتضمن الكلمة من أبحاث وممارسات.

بدأ ماركس حياته المهنية في الجريدة الرينانية في كولونيا 1842، وكتب ستة مقالات من أهمها مقال عن "رقابة الصحف" ومقال عن "الزواج المدني" وأخر عن ‘‘الملكية" وكان من المواظبة والوعي والقدرة على الكتابة أن وصفه "موزس هس Moses Hess1812-1875" صاحب الجريدة بكلمات موجزة ومعبرة، حيث قال: إنك ستجد روسو وفولتير ودولباخ وليسنج وهيجل مجتمعين في شخص واحد...ولكن سرعان ما تخضع الجريدة للرقابة الشديدة لضمان عدم مهاجمتها للحياة السياسة العامة أو لحكام الدول المجاورة والصديقة. في تلك الأثناء تخلي أستاذه بوير عن العمل السياسي بعدما يأس من العودة للجامعة التي فصل منها لاعتناقه أفكارا ليبرالية متطرفة.

وجدير بالذكر أن ماركس في تلك الفترة كان قد أشار في مقال له في 16 أكتوبر 1842 إلى الشيوعية حيث وصفها بأنها "حركة ترجع أصولها إلى أفلاطون وإلى الطوائف اليهودية والى الأديرة المسيحية الأولي، وأنها تتقدم في فرنسا وفي بريطانيا العظمى وألمانيا". وبعد شهر من هذا المقال، أي في نوفمبر 1842، بدأ في رسم ملامح مشروعه الفكري الذي سيستمر معه بقية حياته بمقال عن "الملكية" -الذي أشرنا له- كان هو الدافع لاتجاهه إلى الاقتصاد السياسي. بعد هذا المقال المحوري بدأ في رحلة القراءة في الاقتصاد السياسي فقرأ لسيسموندي وتعرف منه على القيمة المضافة وتركز رأس المال، وتعرف على جيمس مل، وروبرت أوين وسان سيمون ولويس بلان وشارل فورييه ...الخ. وفي تقديري أنه في تلك اللحظة التاريخية اتضح لماركس ماذا يجب عليه أن يفعل؟ وكيف يسير خطواته الأولى فلسفيا وسياسيا وثوريا.

في يونيو 1843 تزوج من جيني Jenny، واستمر في التدفق النظري باتجاه الواقع في الفلسفة والاقتصاد السياسي، بيد أنه كان مشغولا بقطع روابط الصلة مع الفلسفة الألمانية تحديدا، قبل أن يستقل قطار التأصيل النظري في الاقتصاد السياسي. كتب في 1843، "نقد فلسفة الحقوق عند هيجل" و "في المسألة اليهودية". في الكتاب الأول كشف للمرة الأولى عن الدور التاريخي للطبقة العاملة وتحدث عن حتمية الثورة الاجتماعية، والنظرة العلمية للعالم. وفي الكتيب الثاني تناول المسألة اليهودية من منظور مدني وأشار إلى أن اليهود إذا أرادوا أن يعيشوا في العالم حياة طبيعية

فلابد لهم من العيش كمواطنين يؤمنون بحقوق المواطنة المتساوية ويدافعون عنها ويندمجون في المجتمع الأوربي مع ضرورة التخلي عن فكرة الجيتو أو الحياة وفقا لتعاليم التوراة.

لم تكن الحياة في بروسيا قادرة على تحمل ضربات ماركس السياسية أو الثورية، فكانت باريس هي محطة انتقاله الأولى، حيث وطأت قدماه مدينة الأنوار في 13أكتوبر 1843، التي كانت تعج بكل صنوف الفكر والحراك الثوري كمسرح للعمليات التي تدار عليه آخر معارك البرجوازية الفتية مع بقايا الإقطاع المدعومة بقوى عسكرية. ويبدو أن المشهد كان مربكا ومعقدا بصورة تليق بعقل ماركس ورغبته في تحليل ظواهر تصلح لبناء تصورات مركزية في بناءه الفلسفي.

في فرنسا كانت الصحف منتشرة بصورة لافتة للنظر، والتنظيمات والحركات السرية والعلنية تملأ كل مكان، من بينها "عصبة المنفيين" التي ستكون أولى اختيارات العمل السري لماركس، ويبدو أنه بدأ يشعر بأن فرنسا ستكون ذات أهمية خصوصا في ضميره ووجدانه، فلطالما تذكر حواراته مع والده عن الثورة الفرنسية وعن نابليون وحلمه الإمبراطوري، ولطالما تذكر والد زوجته ويستفالين وهو يحدثه عن قيم المساواة والعدل والحرية، ولطالما حلم هو شخصيا بمجال يسمح له بأن يعبر بحرية عن أفكاره التي ستغير العالم بعد سنوات قليلة.

شعر ماركس أنه ابن باريس أكثر من شعوره بالانتساب لأي مدينة أخرى، وأن فرنسا هي المجال الأكثر خصوبة وثراء بحيث تصلح كمجال تطبيقي أو تجريبي لفرضياته النظرية، باختصار كانت فرنسا هي المعمل التجريبي لأحد أهم علماء الاجتماع في التاريخ وواحد من صناع علم الثورة في العصر الحديث، فماذا قدم معمل التجريب له؟ وماذا أنتج المجرب هنا؟

كان أمام ماركس برنامج عمل كبير شامل في باريس، في البداية كان يجب أن يبحث عن هؤلاء الذين سمع عنهم وقرأ لهم منهم علي سبيل المثال الكاتب الاشتراكي برودون 1809-1865"Proudhon"، الذي أسست أفكاره للأناركية وصاحب كتاب "ما الملكية؟.. إنها السرقة" ويلخص فيه أزمة الإنسان في أسباب ثلاثة هي؛ النظام الرأسمالي من خلال استغلال الإنسان للإنسان، وجود الدولة، ويدعو هنا إلى اختفائها كرمز سلطوي يجب التخلص منه. وأخيرا، يكمن السبب الثالث في الدين وما يلعبه من تزييف لوعي الإنسان.

ثم العمل المشترك مع أستاذه أرنولد روج في إصدار "حوليات ألمانية – فرنسية -German French Annals" تعني بقضايا الفكر والسياسة في فرنسا وألمانيا، ولكن ظل الخلاف بينهما حول

طبيعة السياسة التحريرية للمجلة قائما حتى فشل المشروع، حيث يريدها روج مجلة ليبرالية، فيما يراها ماركس مجلة ثورية تحريضية تنتقد الحكم المستبد في كل أوربا.

وبينما هو منشغل بموضوعات المجلة والبحث في كل مكان بباريس عن القوى الثورية والعمل داخل العصبة؛ يقدم له صديقه القديم موزس هس مسودة لكتاب عن جوهر المال يشير فيه إلى مفهوم الاغتراب الهيجلي والعلاقة بين القيمة الاجتماعية والاقتصادية، ثم يطلع على مقال أرسل للمجلة بعنوان "تخطيط لنقد الاقتصاد السياسي" لشاب ألماني أسمه فريدريك إنجلز Friedrich Engels"1820-1895" يكشف فيه عن العلاقة بين تكاليف الإنتاج والمنفعة كما تتبدي في المنافسة، ويتضمن نقدا للاقتصاديين البرجوازيين وخصوصا نظرية مالتس Malthus في السكان ،حيث كشف تهافتها، وأكد على أن التقدم العلمي قادر على تجاوز تلك الزيادة بمراحل نظرا لقدرته على تراكم الإنتاج بصورة سريعة. من هنا بدأ يتأكد لديه الجسر الواصل بين الفلسفة والاقتصاد كما في كتاب هس، والعلاقة بين الملكية والتراكم كما ذكر في مقاله عن "ما الملكية؟". يبدو أننا هنا نقترب من جوهر المشروع الماركسي، ويبدو أيضا أن وعي ماركس بطريقه، بغض النظر عن إدراكه له تماما، بدأ يتبلور في محددات معرفية تقترب من الوضوح.

وبينما كان ماركس منشغلا بالقضايا الفلسفية حدثت حادثتان؛ ظهور أول تلغراف، وهو ما يعبر عن طفرة كبيرة في ثورة الاتصالات وانعكاس ذلك على نمو المعرفة والرأسمالية بالضرورة، في المقابل مجزرة لحركة العمال حدثت للنساجين السيليزيين 1844. هنا توقف ماركس قليلا أمام هذين الحدثين، وبدأ يدرك أن هذه هي لحظة العمل الجاد فقرأ بكثافة، ربما أعمق من المرة الأولى التي كانت منذ عام تقريبا في الاقتصاد السياسي، بدأ بفرانسوا كيناي الذي قسم المجتمع إلى طبقات ثلاث "ملاك – عقيم– مزارعين"، فيما عرف بمذهب الفيزيوقراط، الذي يعتبر أول إدراك منهجي للإنتاج الرأسمالي. إن ممثل الرأسمال الصناعي– طبقة المزارعين– يقود مجمل الحركة الاقتصادية، والزراعة تجري على أساس رأسمالي[6].

بعد ذلك قرأ ماركس لأوراي وحديثه عن الربح الصناعي كجزء من القيمة المسروقة من العمال، وتأكيده على أن العمل هو أساس الملكية الوحيد أو بمعنى أخر هو المفسر لطبيعة الملكية. بينما وجد عند جون ستيوارت مل تفسيرا لسؤال عن سر التفاوت الاجتماعي والطبقي، فيما كان ريكاردو أهم عناصر التأثير في فهم ماركس للاقتصاد السياسي لا سيما في تأكيده على أن العمل المأجور هو المصدر الحقيقي للثروة، وكذلك في إشارته لمفهوم القيمة، وهي على كل حال أفكار تدين إلي آدم سميث في التأسيسي النظري. أما سان سيمون فقد تحدث عن صراع الطبقات ودور الأنوار العقلية في التقدم، ولا شك أن تأثير سان سيمون على ماركس كان مهما إلى درجة أن تطرف

البعض في القول بأن ماركس لم يأت بجديد على ما ذكره، رغم عدم إقرار ماركس بهذا مباشرة. فيما قرأ أيضا لسيسموندي ورؤيته أن الرأسمالية تتسم بخصوصية مميزة بخلاف أنظمة الملكية الخاصة الأخرى التي لم تكن بحاجة كبيرة لتصريف الإنتاج في الأسواق، وهو ما ينتج في نهاية المطاف حالة الصراع والتنافس التي يترتب عليها تصورات مختلفة عما سبق.

لقد كانت كل هذه المؤلفات وغيرها مطروحة على عقل ماركس في أواخر عام 1843 وأوائل عام 1844. بيد أن ماركس لم يكن متلقيا سلبيا لكل ما هو مطروح عليه، بل سنجده دائما منطلقًا من عقلية ناقدة.

هنا بدأت تتجمع خيوط نظريته في المعرفة، وأعني رؤية جديدة في جدليتها ومكوناتها وتاريخيتها وطرحها حلولا لمشكلات الواقع وتصورا عاما للمستقبل، تنوعت مساحات العمق فيه. ولكن في النهاية لا نشك أنه قدم تصورا جديدا في علاقة الوعي بالواقع، وفي دور الثورة كلحظة تغيير جذري بكل ما تعني كلمة الجذرية من معنى. فوضع تصورا عاما لما يجب عليه أن يكتب فيه، برنامج النضال والبحث العلمي فيما عرف بمخطوطات باريس أو "المخطوطات الاقتصادية-الفلسفية" التي وضعها عام 1844 وكشف جورج لوكاتش عنها النقاب للمرة الأولى عام 1932.

لقد وجد ماركس ضالته أخيرا في هذا العام الذي كتب فيه مخطوطات باريس، وفي نفس العام التقي برفيق الدرب فريدريك إنجلز في أغسطس 1844 في فرنسا عندما كان إنجلز في زيارة لها لتسليم مقالة له عن تطور الرأسمالية في أوربا من المرحلة المركنتلية إلى الصناعية، وفي لقاء مطول بين ماركس وإنجلز دارت فيه مناقشات مستفيضة حول مشروعهما الفكري، تناقش ماركس مع إنجلز حول كل شيء بما في ذلك الفلسفة الألمانية ذاتها، فأشار ماركس إلى أنه يريد تجاوزها والخروج من أسرها ومن عباءة الفكر الهيجلي بعامة، لأنها فلسفة تهمل علاقات القوة الاجتماعية في تحليل المفهومات، ويبين له كيف ينوي تفسير تاريخ بني الإنسان، وتاريخ الدول من خلال علاقتها مع الاقتصاد ومع الملكية [7]، وقد أثمر هذا اللقاء صداقة مستديمة ومراسلات كاشفة لعقل قادة الحركة الثورية في العالم.

ينتقل ماركس إلى بروكسيل في فبراير 1845 لتعرضه لمضايقات أمنية في باريس، وهناك يلتقي بإنجلز مرة أخرى ويفكران سويا في رسم استراتيجية المستقبل، فيكتبان مخططا عاما سمي فيما بعد بأطروحات حول فورباخ وهو عبارة عن إحدى عشرة مقولة، وكانا يقصدان من هذه الأطروحات وكتابي "العائلة المقدسة" و"الايديولوجيا الألمانية" تصفية حساباتهما مع القديم أي مع نسق هيجل ورؤية فورباخ وآخرين ممن لمع نجمهم في سماء الفكر الأوربي في ذلك الحين. ففي العائلة المقدسة– الذي كان نقدا موجها ضد برونو باور- وضع ماركس وإنجلز أفكارهما عن الدور التاريخي للبروليتاريا، وقدما تعليلا اجتماعيا اقتصاديا لدورها هذا. فعلى نقيض الاشتراكيين الطوباويين الذين لا يرون في البروليتاريا سوى جماعة مظلومة عاجزة، فإن ماركس وإنجلز

يبرهنان على أن الطبقة العاملة، بحكم وضعها في المجتمع الرأسمالي، يمكنها ويجب عليها أن تقوم بتحويل العالم تحويلا ثوريا[8]

وفي رحلة استمرت ستة أسابيع اصطحبه إنجلز إلى إنجلترا، حيث وطأت قدم ماركس للمرة الأولى، فيتعرف عن قرب بالمدن الإنجليزية التي تحقق فيها الصناعة تقدما كبيرا، وتوجد بها طبقة عاملة مؤهلة لأن تصبح معمل التجريب "الثاني" الذي يبني عليه ماركس كل نظرياته في علم الاقتصاد السياسي بعد ذلك، فقد وجد بها المصانع والعمال والنقابات والنقابيين القادرين على فهم قضايا عمالهم ومصانعهم، وربما أوحى لهما هذا الزخم بفكرة إنشاء تنظيم دولي لكل العمال الثوريين لبناء مؤسسة سياسية ثورية تلعب دور التناقض مع الرأسماليين. وهذا ما حدث بالفعل حيث شكلا لجنة المراسلات الشيوعية في ابريل 1846 في بروكسيل، وهي ما ستكون نواة العصبة الشيوعية بعد ذلك.

وبعد العودة تبدلت قليلا الحالة المزاجية لماركس جراء ضيق العيش خصوصا وأن الحوليات قد أغلقت بعد رفض الناشر طباعتها، ففكر في الهجرة إلى أمريكا، ولكن طلبه قوبل بالرفض من حكومة تريبف التي ردت عليه بأنه مطلوب للعدالة، فرد على هذا الرد بالتنازل عن جنسيته في 10 نوفمبر 1845. ومنذ ذلك الحين حتى وفاته لم يذكر أنه استعادها مرة أخرى وظل هو المواطن الأممي رقم واحد في العالم.

لم تتبدل تلك الحالة حتى انتهى مع رفيقه إنجلز من تأليف "الايديولوجيا الألمانية في أغسطس 1846 للرد على أفكار فورباخ وستيرنر، وفيه طرحا فكرة أن كل حديث عن الواقع سيكون مجردا ما لم تدرس الظروف الاجتماعية جيدا وبيان كيف تشابكت لإنتاج هذا الواقع، وهذه مشكلة كل حديث سابق عن الاشتراكية أو الشيوعية، حيث جاءت كلها أحاديث مجردة من التحليل الاجتماعي العميق وفهم بنية المجتمعات. وأن الطبقات الحاكمة تهيمن بأيديولوجيتها على المجتمع، ولكي يتم التخلص من تلك الهيمنة فلابد من تسليح الطبقة العاملة بوعي مضاد، هذا الوعي هو الكفيل بإنتاج حالة ثورية قادرة على تجاوز الرأسمالية التي كانت ضرورة تاريخية في مرحلة من مراحل تطور المجتمعات.

أما عن العصبة الشيوعية أو الرابطة الشيوعية" فقد عقدت مؤتمرها الثاني في 29 نوفمبر 1847 وكلف المؤتمر ماركس وإنجلز بكتابة برنامج الرابطة ورؤيتها للشيوعية العلمية، وتم الانتهاء منه– استكمل ماركس الكتابة فيه بعد سفر إنجلز إلى بروكسيل- في أواخر يناير 1848، وأرسل إلى مقر الرابطة في لندن، ومنذ ذلك الحين أصبحت الماركسية هي النظرية العلمية لتنظيم

العالم بطريقة ثورية، وأصبح البيان هو التعبير الملهم عن المبادئ الأساسية للنظرية الثورية البروليتارية[9]

في 29 أغسطس 1849 عاد ماركس إلى إنجلترا من جديد لتكون محطته الأخيرة التي يستقر بها ويدفن فيها. ولكن ثمة صعوبات واجهته هناك حيث لم يكن يجيد الإنجليزية بطريقة تسمح له بالكتابة بها، ولم يكن بها حركة اشتراكية ثورية على غرار فرنسا، وأن النضال العمالي في إنجلترا كان نضالا إصلاحيا حيث يقود النقابيون مفاوضات دائمة لإصلاح أحوال العمال بمصانعهم. ورغم ذلك فقد قدمت إنجلترا لماركس "الباحث" ما لم تقدمه أي بلد أخر.

من جهة أخرى، لم تزل فرنسا في قلب ماركس، فهي المجال الخصب لتطبيق نظرياته وتحليلاته في الصراع الطبقي، فكتب فيها أربعة مقالات جمعت بعد ذلك في 1850 تحت عنوان "الصراعات الطبقية في فرنسا 48- 1850" شرح فيها رؤيته النظرية وتحليله الطبقي. وقد أشار في المقالة الثانية إلى مصطلح "ديكتاتورية البروليتاريا" ربما للمرة الأولى، وأشار إلى فكرة الثورة الدائمة بوصفها صراعا لا هوادة فيه للطبقة العاملة لكي تظفر بحقوقها. ولكن ضغوط الحياة تزداد عليه وفرديناند أخو جيني زوجته وعدوه اللدود يصبح وزيرا لداخلية بروسيا في مارس 1850، وهو ما يعني مزيدا من المضايقات الأمنية عليه فيترك غرفته ويباع عفشه في المزاد، ولكنه يستمر فيتابع تطور العلم والانتقال الكامل من مرحلة البخار إلى الطاقة الكهربائية، ويرصد حركات العمال، ويرى كيف تلعب التكنولوجيا دورا مهما في تسارع عجلة الإنتاج...الخ. ولكن عجلة الحياة تسير به في تضاد درامي، إنه تطور فكري مطرد وبؤس متواصل، وحركة عمالية تتقدم ببطء ونمط إنتاج رأسمالي ينمو بسرعة فائقة.

هنا أدرك ماركس أهمية أن يبقى متماسكا حتى ينضج مشروعه ويضعه على عتبات التاريخ." لابد أن يستمر.." قالها إنجلز مبررا عودته إلى مانشستر لمتابعة أعماله الصناعية ويوفر المال لماركس لكي يستكمل مشروعهما المشترك، وقالها إنجلز مرة أخرى حينما توفى ابن ماركس المقرب إلى قلبه "غيدو" وهو ابن الخامسة وكادت وفاته أن تذهب بعقل ماركس.

تحت ضغوط هذه الظروف الإنسانية والاجتماعية يرقب ماركس معرضا لأحدث المنتجات التكنولوجية حيث تظهر فيه المكابس الهيدروليكية والمطابع القادرة على طباعة 5000 نسخة من كتاب في ساعة واحدة، إضافة إلى تنامي حركة القطارات بمعدلات سرعة فائقة، هنا يدرك ماركس أن النظام البرجوازي يتقدم بسرعة تفوق كل توقع، وربما يوحي هذا بانهيار يفوق المتوقع أيضا فعليه أن يسارع بإنتاج ما يريد أن يقوله حتى تصبح النظرية في يد الطبقة العاملة. ولكنه يكتب مرة

أخري عن فرنسا معلقا على انقلاب 1851 في كتاب "18 من برومير" مفسرا فيه لماذا فشلت الثورة، وما هي النتائج المترتبة على ذلك؟ ومدى استفادة البروليتاريا منها. وأشار فيه أيضا إلى دور الصراع الطبقي في حتمية انتصار البروليتاريا في معركتها الأخيرة مع قوي الاستغلال.

ويبدو أن ضيق الحياة جعله في 1852 يقبل عرضا أمريكيا– بعد أن فشل في السفر بنفسه إليها– للكتابة لجريدة "نيويورك ديلي تريبيون New-York Daily Tribune" لمدة عشر سنوات، مقابل جنيه استرليني واحد أسبوعيا كمراسل لها من لندن ولاسيما بعد حل العصبة. وبدأ في الكتابة بانتظام للجريدة وعاد من جديد للتفكير في مواصلة مشواره النظري والتفرغ لمشروع "رأس المال" الذي تحددت ملامحه عبر المقالات والمؤلفات السابقة، كانت الأسئلة المطروحة في ذهنه في حاجة إلى مزيد من القراءات والتمحيص والمراجعة، ولكنه كان قد وصل إلى أكثر من كشف علمي في سياق بحثه في الاقتصاد السياسي والفلسفة، كان الكشف الأول هو عملية الانتقال من الاغتراب الفلسفي– بمفهومه لدى هيجل أو تفسيره عند فورباخ– إلى الاستلاب الاقتصادي، فقوة العمل حتما تنشأ في صورة سلعة تفصل بين العامل كإنسان والعامل كقوة عمل، كلاهما في موضع مختلف ومغترب عن الآخر كما يغترب الطفل عن أمه، ووجدنا هذا المعنى واردا بصورة واضحة لأول مرة في مخطوطات 1844. بينما كان الكشف الثاني عن الصراع الطبقي والاجتماعي في إطاره التاريخي أو التفسير المادي للتاريخ، وعلاقة تغير نمط الإنتاج بتغيير المجتمعات بناء على تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وقد ظهر ذلك التحليل في كتابه سالف الذكر "الصراع الطبقي في فرنسا".

أما الكشف الثالث فقد تبلور بصورة واضحة في العام 1855 وكان قد أشار إليه بصور مختلفة في كتابات سابقة ولا سيما العمل المأجور ورأس المال في محاضرة ألقاها 1847 على اجتماع عمالي، وهو قانون فائض القيمة أو القيمة الزائدة. وانطلاقا من هذه التصورات النظرية بدأ في وضع خطة العمل لرأس المال كالتالي: أن لديه تصورات مسبقة عن تناقض الرأسمال والعمل المأجور، ولكن ما قرأه في الاقتصاد السياسي ليس بالعمق الواجب، نعم لديه انتقادات كبيرة على مفكري الاقتصاد السياسي البرجوازيين لكنها لم ترق بعد إلى مرحلة النقد الجذري المستفيض، لديه تقارير حديثة عن أعمال اللجان البرلمانية في إنجلترا وبلجيكا وبعض البلدان الغربية الأخرى، لديه دراية كافية بالحركة العمالية في أوربا سواء في شقها الإصلاحي في إنجلترا أو الثوري في فرنسا، يمتلك قدرا من التواصل مع ثوار أوربا بمختلف انتماءاتهم الأيديولوجية. انتهى ذلك كله بإخراج كتابه الأول "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" عام 1859، وطبع منه ألف نسخة في برلين

بالألمانية، وهو نفس العام الذي صدر فيه "أصل الأنواع" لداروين. بعد إصدار هذا الكتاب المفتتح لرأس المال توقفت الحياة الفكرية قليلا بسبب مرض زوجته بالجدري وضيق العيش.

كانت سنوات ما بعد "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" ثقيلة ومرهقة في حياة ماركس، رغم أنها كانت فترة انكباب على القراءة المتواصلة؛ ولم يخرجه منها سوى الدور الثوري الذي ظل يراوده طوال حياته، رغم نصائح إنجلز له بأن يتفرغ للكتابة. كانت الأممية أو الدولية الأولى 1864 هي التي أعادته من جديد إلى ساحة النضال، حيث دعاه السياسي الفرنسي لوبيز في صيف 1864 لحضور اجتماع للعمال الأوربيين لمناقشة إنشاء منظمة جديدة كانت قد عقدت اجتماعها الأول في العام الماضي، ولم يكن من السهل عليهم تجاهل صاحب البيان الشيوعي. وبعد طول تردد بين استكمال البحث في مشروعه الفكري والنضال المباشر بين صفوف العمال من أجل نقل الوعي إليهم والمساهمة في تنظيم صفوفهم؛ وقف ماركس حائرا بين رغبة بعض تلاميذه وخاصة في ظل هيمنة باكونين ورجاله على المنظمة الوليدة، ووجود كتلة لا يستهان بها من النقابين الإنجليز أصحاب التوجه الإصلاحي أصلا، وبين رغبة إنجلز وقلة آخرين في أن يبقى ماركس على حال ابتعاده عن العمل العام، فمن السهل جدا قيام آخرين بهذا الدور الثوري، ولكن من الصعب أن يستكمل غيره هذا الجهد النظري الذي تنتظره البروليتاريا في العالم.

حسم ماركس الأمر وخاض التجربة- بدون إنجلز- فحضر الاجتماع التأسيسي بصفته مراقب، وحل محله كممثل لألمانيا رفيقه وتلميذه إيكاريوس في الاجتماع الذي عقد بقاعة القديس مارتن في لندن في 29 سبتمبر 1864، وبذلك يعود ماركس للعمل الثوري المنظم بعد 12 سنة من الانقطاع. ولكنه يواجه مقاومة شديدة من قبل الاتجاهات المختلفة داخل الأممية، لم تكن مجموعة باكونين فحسب، بل سنجد اتجاها يقدم تحليلا خطيرا وهو أن النضال من أجل رفع أجور العمال سوف يؤدي إلى زيادة أسعار السلع، كان صاحب هذا الرأي "ويستون" وهو من تلاميذ "أوين"، مما دفع ماركس لتقديم تقرير ألقاه في جلسة يونيو 1865 أشار فيه إلى أن زيادة الأجور لا تؤثر على أسعار البضائع بل تؤدي إلى تقليص أرباح الرأسماليين، وبينما يسعي الرأسماليون لتقليص الأجور إلى حدها الأدنى وإطالة يوم العمل إلى حدوده القصوى، فإن العمال يسيرون في الاتجاه المناقض لذلك[10].

تستمر الأممية في العمل المتعثر، وتتراكم المشكلات العمالية، ولكن الوعي ينمو ببطء، والحركة العمالية تكتسب كل يوم موقعا جديدا في بلد أو مدينة، ومع كميونة باريس 1871 انقلبت الأوضاع رأسا على عقب، وبدت أحلام اليقظة وكأنها قابله للتحقق، أصبح بإمكان المنظرين الحديث بجدية عن دور حقيقي للبروليتاريا في التاريخ. ومنذ تلك اللحظة الفارقة بدأ نجم ماركس أكثر وضوحا للناظرين، وتحولت مقولاته وأفكاره إلى برنامج عمل للطبقة العاملة ولكل دعاة التغير، فقد قدمت تجربة الكميونة درسا تاريخيا لا يمكن تجاهله. وكان هناك من الأسباب الكثير في تحليل هزيمة الكميونة، من أهمها أن تلك الهزيمة سمحت بأن تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الحركة العمالية

تتميز بطابع تطورها السلمي نسبيا، وبانعدام نضالات الكادحين الثورية الحازمة. ومرد ذلك إلى أن مهمات التحويلات البرجوازية الديمقراطية في بلدان أوربا الغربية كانت قد تحققت أساسا[11]

بعد إصدار الجزء الأول من رأس المال 1867، الذي كان بمثابة التشريع النظري الذي يؤصل للنزعة النقدية للنظام الرأسمالي، حيث وضعه على منوال أساتذة علم الاقتصاد السياسي السابقين عليه "شكلا"، وعلى طريقة الجدل الهيجلي "منهجا". لذلك فقد اهتزت الأوساط العلمية لهذا التصور الجديد في تناول موضوعات الاقتصاد السياسي، ثم بعد كميونة باريس1871 اهتزت الأوساط البرجوازية والعمالية لهذا الحدث الثوري العظيم الذي نسب في بعض مساعيه إلى أفكار ماركس. بعد هذين الحدثين، وكتابات أخرى كثيرة بالطبع، صرنا أمام مفكر من طراز رفيع يدعو إلى الثورة على النظام الرأسمالي وتجاوزه وبناء مجتمع جديد، مجتمع أقل ما يوصف أنه ما بعد حداثي، ولكنه "ما بعد" بالمعنى الجذري، أي تجاوز النظام الرأسمالي نفسه الذي أسس دعائم الحداثة.

وظلت السنوات الباقية من حياة ماركس تتراوح بين المرض والتأليف، السعي إلى رسم ملامح لعالم جديد وتجذير فلسفة مختلفة حتى لحق الموت به في 14 مارس 1883. وفي مراسم دفنه، التي حضرها القليل من الأصدقاء، يقول إنجلز: في14مارس، الساعة الثالثة إلا ربع بعد الظهر، توقف أعظم المفكرين الأحياء عن التفكير، لم يكن وحيدا إلا دقيقتين، وعندما عدنا وجدناه نائما نومه الأخير في مقعده. وهي خسارة فادحة للبروليتاريا المناضلة في أوربا وأمريكا، وللعلم التاريخي، موت هذا الرجل، سيشعر الجميع قريبا بالفراغ الذي تركه رحيل هذا العقل العظيم[12].

2- القوى الفاعلة في الفكر الماركسي

نتناول هنا ثلاث مقولات "البروليتاريا- الايديولوجيا- الثورة" وموقف الماركسية منها، باعتبارها مقولات مركزية في فهم الماركسية بشكل عام، لبيان كيف تطورت وأسهمت في الوقت نفسه في تغيير قيم النضال والتقدم والحداثة. بيد أننا سنعاود طرح ثلاث مقولات ماركسية أخرى في الفصل الثاني "المادية التاريخية - الاغتراب- الاقتصاد السياسي"، باعتبار مجموعة المقولات الأولى تمثل التجلي السياسي للماركسية، بينما تشير المجموعة الثانية إلى جوهر الفلسفة الماركسية، لذلك فالمقولات الثانية تعد بمثابة الأساس النظري للأولي. وقد بدأنا بالمقولات الفرعية نظرا لأن هذا الفصل متعلق بتناول الخطوط العامة لحياة ورؤى كل من ماركس ونيتشه.

أ- البروليتاريا وقوة العمل

اكتسبت قوة العمل دورا اجتماعيا متناميا في العصر الحديث، ومنذ الثورة الفرنسية بدأ الدور التاريخي لشرائح المجتمع الدنيا يظهر تدريجيا، وكلما اصطف الشغيلة في خطوط إنتاج أكثر تقدما إزداد وعي البروليتاريا كطبقة، وقوة عمل، ومصدر تحول نوعي للمواد الخام. ومع تقدم العلوم الإنسانية، تلك التي تناولت الفرد في محيطه الاجتماعي؛ بدأ إدراك المهمة التي يقوم بها العامل في بناء منظومة حضارة التقدم الإنساني بشكل عام. ولم تكن الهبَّات والانتفاضات التي قام بها العمال في مناطق العمل المختلفة سوى إدراك لا واعي منهم– وفي مرات قليلة كان واعيا– بأن ثمة حقوقٌ يجب أن تُرد، وأن ثمة دورٌ ينبغي أن يلعبه العمال في تحسين شروط عملهم المزرية.

كان النضال الاقتصادي هو أول الغيث، فطبيعة العمل وشروطه وعدد ساعاته والأجور... الخ، كانت ميدان الصراع بين العمال ورأس المال. وفي هذا المضمار قدمت الطبقة العاملة تضحيات كبيرة وإنجازات لا يمكن إنكارها، وظهر مفكرون وفلاسفة وسياسيين يدافعون عن حق العمل وضماناته، وإن اتخذت أفكارهم تلك صورا إصلاحية واتبعت مسارات أقرب إلى الالتماسات. ولكن الطبقة العاملة ظلت قادرة في كل لحظة على أن تثبت حيويتها ورغبتها في التغيير، ذلك بفضل أنها امتلكت قدرا من الحرية لم تكن تمتلكه أى من الطبقات السابقة، منها أنها قادرة على الدخول بوعى في نضال مستقل من أجل تحقيق النمط الجديد من المجتمع دون أن تكون حاملة لأي قوى تكنولوجية جديدة [13]

ومن الطبيعي أن تختلف صور وأدوات و مسارات النضال من بلد إلى آخر بحسب التقدم الصناعي وقوة وإرادة العمال، ربما حتى وقتنا الراهن، ففى فرنسا وإيطاليا يؤيد قطاع كبير من الطبقة العاملة الحزب الشيوعي، ويعنى هذا أنهم يدعمون حزبا ماركسيا ثوريا له طابع رسمي، أما في بريطانيا وألمانيا الغربية والدول الإسكندنافية فإن نسبة أكبر من الطبقة العاملة لا تزال تؤيد الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية أو العمالية التي تتبنى اتجاها إصلاحيا، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن الطبقة العاملة ليس لها تنظيم سياسي مميز على مستوى جماهيري، وذلك منذ الحرب العالمية الأولى ولم تفرز هذه الطبقة أي مذهب راديكالي أو اشتراكي مميز[14] .

ومن ثم يصبح من الضروري التأكيد على أنه يوجد في أي مجتمع حداثي قوتان، قوة الطبقة الحاكمة أو النخبة المسيطرة، تمثل الطرف الأول في معادلة الصراع أو التنافس، وقوة البروليتاريا أو الشغيلة أو الجماعة غير الحاكمة، وهي تمثل الطرف الثاني في المعادلة. يتجاور مع هاتين القوتين أنماط ووجهات نظر متنوعة تعتبر نفسها ممثلة لبعض قطاعات المجتمع، مثلا، ترى الأحزاب القومية في بعض أو كثير من البلدان الأوروبية أنها تعبر عن القومية الاجتماعية للأمة الفرنسية، أو الأمريكية أو الإنجليزية.. إلخ، بينما ترى الأحزاب اليسارية أنها تعبر عن صور الصراع الاجتماعي ودور الطبقة العاملة في حسم هذا الصراع، من خلال العمل البرلماني أو النضال الثوري. وهذا الاختلاف يرجع بالأساس الى عدم تجانس الطبقة العاملة، وربما لعدم وعيها

بالقدر الكافي بحقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مما ينعكس على غياب الرؤية لبعض أجزاء منها لكيفية إدارة صراعاتها حول الأجور والأسعار والربح والضمانات الصحية وظروف العمل وعدد ساعاته، وما إلى ذلك.

وقد انشغل الفكر الماركسي بالدور التاريخي للطبقة العاملة، وسنعرض هنا لحوار دار بين إثنين من أهم المفكرين في القرن العشرين "بوتو مور وجوج لوكاتش" حول هذا الدور وطبيعته. إذ يعتقد "مور" أن الحديث عن الوعي الطبقي مدين لماركس ولكثيرين غيره من الذين تناولوا قضايا الأجور والعدالة والمساواة، وناقشوا موضوعات العمل والاغتراب والاستغلال...الخ. وما يود مور التأكيد عليه هنا أن المفكر ليس هو منتج الوعي الاجتماعي أو الطبقي، ولكن المواقف التاريخية التي يتم التعبير عنها من خلال الفكر هى مركز دراسة أي تطور اجتماعي. إذن التحول من المفكر إلى الموقف التاريخي هو أهم نقد وجهه مور للوكاتش الذي أكد على جعل ماركس أو الماركسية هي المفسر لكل موقف تاريخى مهما اختلفت عناصره.

ويبدو أن رأي "مور" يحمل قدرا من المنطق، ولكنه أيضا يحتاج لضبط مفاهيمي، وهو ما يدفعنا للعودة إلى مقالة لوكاتش في هذا الصدد.. يدرس لوكاتش في مقالته المهمة "الوعي الطبقي 1920" مفهوم الطبقة في المجتمع الرأسمالي وصور المجتمعات السابقة على الرأسمالية، ويؤكد على مقولة ماركس أو رأيه الذي دوَّنه فى "بؤس الفلسفة" و"الايديولوجيا الألمانية" بأن الطبقة على أية حال هي من اختراع الرأسمالية، وقد أشار لوكاتش في إضافة منه، أن الطبقة تتجلى في صورة قديمة أكثر من كونها تعبير عن اتحاد إقليمي في مناطق ما من الدولة أو المجتمع، وهو يعني أنه مفهوم شامل قادر على احتواء كافة عناصره التي تتوحد أو تتشابه في نفس ظروف العمل. أما السمة الثانية التي عرضها لوكاتش مقتفيا أثر ماركس، هي أن المجتمع الرأسمالي يتكون أساسا من خليتين أساسيتين هما طبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا، وهما طبقتان خالصتان Pure Classes ومعنى Pure هنا أنهما يقفان في تعارض تام من حيث المصالح وأشكال العلاقات مع عملية الإنتاج والتوزيع، مما يعني في التحليل النهائي أن تناقض المصالح سيؤدى حتما إلى صدام تختلف درجته وشدته ومساراته بحسب درجة التناقض ومدى استعداد البرجوازية للتكيّف والتنازل أحيانا وقدرة البروليتاريا على الصمود.

تعرض هذا الرأي أو التحليل الذي قام به لوكاتش لنقد من بوتو مور، حيث رأى أن لوكاتش لم يدرس بعمق طبيعة التناقضات بين البرجوازية والبروليتاريا، فالرأسمالية كانت تبشر بمجتمع جديد قائم على تكنولوجيا جديدة ونظرة مختلفة للعالم تقوم على مبادئ العلم الحديث، بينما يقف

النمط الإقطاعي عند حدود شكل علاقات الإنتاج البالية وأدوات العمل القديمة والنظرة الكلاسيكية في تفسير الحياة. يواصل "مور" تصوره بإشارته إلى أن ماركس قد عبر ذات مرة، بشكل مجازي، عن الزمن بين الإقطاع والرأسمالية على النحو التالي: " تعطيك الورشة اليدوية مؤشرا على مجتمع به سيد إقطاعي، أما الورشة البخارية فإنها تعطيك مؤشرا على مجتمع به رأسمالي صناعي". وبناءً عليه يمكن صياغة المشكلة التي نثيرها هنا بطريقة مبسطة من خلال السؤال التالي: ما هى نوعية الورشة التي تنتج المجتمع اللا طبقي أو المجتمع الاشتراكي؟ هكذا يطرح "مور" سؤاله، ويفتح واديا كبيرا من البحث عن شكل الدولة في المجتمع الاشتراكي، ومستقبلها في المجتمع الشيوعي. وربما ظلت هذه الإشكالية ماثلة في الفكر الاشتراكي برغم محاولات الكثيرين تناولها ومعالجتها، ومنهم على سبيل المثال محاولة رالف ميليباند 1924- 1994 "Ralph Miliband" في كتابه" الاشتراكية لعصر شكاك Socialism for a Sceptical Age".

أما الملاحظة الثانية والمهمة التي يقدمها "مور" فهى المتعلقة بالوعي الطبقي لدى البروليتاريا، فقد ذكرنا أن البعد القومي لهم فى الحراك العالمي، هو بعد لا يتحقق دون الاستفادة من تكنولوجيا الاتصال الحديث الذي ثمّنه ماركس وأعطاه قدره المناسب خاصة في إشارته له بالبيان الشيوعي، إذ يشير إلى أن البروليتاريا الحديثة بمقدورها تحقيق الاتصال القومي في سنوات أقل نظرا للتقدم التقني في المواصلات.

إن لوكاتش– وفقا لمور- في حديثه عن الوعي الطبقي توقف عند المستوى الأول منه، أى نظر للطبقة العاملة في بدايات تشكلها إبان هيمنة النظام الرأسمالي وسيادته على أوربا. ويؤكد مور أن ثمة تحديات ومستجدات جرت في القرنين الأخيرين، وربما بسرعة أكبر من العقود الأخيرة، تحديات متعلقة بطبيعة التناقض ومستجدات جرت على مفهوم الطبقة ومكوناتها، على سبيل المثال: تعاظم دور الآلة في الإنتاج، تعقد آليات سوق العمل، نمو شريحة العمال المهرة في المجتمع، اتساع رقعة الطبقة الوسطى، تعدد وتنوع خطوط الإنتاج الرأسمالي، وبالتالي قد تمتلك شركة عدة مصانع تنتج نفس السلعة في أكثر من مكان بالعالم، الأمر الذى يجعل الكشف عن التناقض أمراً عسيراً وصعباً، فالعامل الهندى الذي يعمل في إحدى الشركات متعددة الجنسية أو عابرة القوميات يخضع لنفس قواعد الإنتاج، ولكن ليس لنفس ظروف العمل وطبيعة الإنتاج ذاته، ولا يحصل أيضا علي نفس أجر العمل أو الخدمات المصاحبة مثلما يحصل عليه نظيره في أي بلد من بلدان أوربا، مما يعني أن الرأسمالية في تطورها التكنولوجي واتساع نطاق هيمنتها استطاعت أن تفرض سياجا من التمويه على مجمل عملياتها الإنتاجية. يذهب مور إلى أن لوكاتش لم يعالج تلك المستجدات واكتفى

بدراسة نظرية تأملية لطبقة عاملة في مهدها التاريخي دون النظر لتطورات المجتمع الرأسمالي المعاصر، ويرى أن علاج مثل هذه التحديات لن يحل دون دراسة التطور الفعلي للطبقة العاملة وربطها بالتحليل الاقتصادي، وأثرهما على وعي الطبقة العاملة في العالم.

أما القضية الأخرى ذات الأهمية فهي علاقة البروليتاريا بالمثقف العضوي، أو كيف يمكن نقل الوعي للطبقة العاملة؟ هل هم العمال أنفسهم الذين يشكلون الطليعة النظرية وليست النضالية فقط؟ أم تستدعي الطبقة مفكريها من خارجها؟ تلك معضلة يجب حسمها نظريا، لاسيما وأن الواقع التاريخي يؤكد فعلا على أن استدعاء أداة وعي طبقي تمت ولم تزل تتم من خارج الطبقة وبنسبة حضور برجوازي كبيرة في قمة الهرم المعرفي لوعي الطبقة العاملة.

ولكن المشكلة الأبرز التي ينبغي البدء بها هى أداة الوعي الطبقي، من الذي يغذي تلك الطبقة بالرؤى والتصورات التي تدعم وجودها لذاتها، وجودها كنقيض للبرجوازية؟ معلوم أن البرجوازية في مرحلة صعودها كقوة مهيمنة عبرت عن نفسها فلسفيا و نظريا من خلال مفكرين برجوازيين دعموا وأسسوا حرية الفكر و مبادئ الاقتصاد الحر أيضا، وساهموا فى ترويج نظريات العلم والثقافة في مناهجه وفلسفته، فكانت طليعة الطبقة من داخلها، وأداة الوعي الاجتماعي البرجوازي الجديد من ذات الجسد الذى وضع ملامح الفكر الليبرالي، ومن الممكن أن نرصد عشرات الأسماء التي أسهمت بقدر من البناء في معمار الحضارة الإنسانية الحديثة بدءا من مارتن لوثر و كالفن، مرورا بجاليليو و كوبرنيكوس وليس انتهاء عند روسو و لوك و مونتسيكو.

ويمكن التأكيد أيضا على الدور النظري الذي قام به مفكرون ذوو نزعة اشتراكية في الدعوة إلى العدالة والمساواة بين البشر، واعتبار قوة العمل هي أداة التمييز الاجتماعي، وبالتالي لا يمكن إنكار الجهود التي قام بها هؤلاء المفكرون السابقون على ماركس وإنجلز في دعم مطالب الحداثة وفي القلب منها حقوق الطبقة العاملة بوصفها القوة الجديدة التي كانت من أهم سمات وخصائص المجتمع الصناعي. إلا أن تلك الجهود كانت مثار انتقاد كبير من قبل مؤسسا الاشتراكية العلمية، فوصفها إنجلز بأنها اشتراكية طوباوية من أكثر من زاوية: لكونها تعتمد على المطالب الإصلاحية والتغيير التدريجي والسعي لنيل مكاسب للعمال عبر الجهود التفاوضية، ولكونها طرحت رؤاها دون إدراك منها لدور البروليتاريا كطبقة تعي ذاتها لذاتها ومن أجل ذاتها، وهذا بالضبط هو ما جعل من ماركس منظر البروليتاريا الأول في التاريخ الحديث، لأنه أدرك الدور الثوري للبروليتاريا "كطبقة" وليس كذوات مفردة، هذا الوعي الماركسي تمثل في الصيغة الآتية: إن مختلف الأفراد لا يشكلون طبقة إلا بقدر ما يتوجب عليهم أن يخوضوا معركة مشتركة ضد طبقة أخري...وأن الطبقة بدورها تحقق وجودا مستقلا إزاء الأفراد، بحيث يجد هؤلاء الأفراد شروط وجودهم مقررة سلفا، وبالتالي فإن مركزهم في الحياة وتطورهم الشخصي معينان لهم قبل طبقتهم، فيصبحون مصنفين في عدادها، وتلك هي نفس ظاهرة خضوع الأفراد المنعزلين لتقسيم العمل[15]. ثم يستطرد ليؤكد على أنه

ليس خضوعا لتقسيم العمل فقط بل وأيضا لمنظومة الأفكار التي تبرر نظريات هذا التقسيم، أي الخضوع لأيديولوجيا رأس المال أو الملكية الخاصة.

وعملية الخضوع لأفكار البرجوازية تستلزم مواجهة ثقافية وفكرية وأيديولوجية، من الصعب استدعائها من قلب الطبقة العاملة فحسب، فقد تشمل أفكار الهيمنة البرجوازية تصورات فلسفية واجتماعية وتاريخية يصعب على قيادات الطبقة العاملة من داخلها تناولها نقديا بحكم عدم التخصص، وبالتالي فالمثقف العضوي، الواعي بدوره التاريخي والتقدمي لابد وأن يلعب دورا موضوعيا وأمينا في دفع عجلة الحداثة إلى الأمام دائما، لذلك فالربط ضروري بين الوعي المُصدّر إلى الطبقة العاملة من خارجها عبر المثقف الثوري والواقع الموضوعي، لتكوين معادلة جديدة قوامها دمج النضال الاقتصادي "الأجور وساعات العمل" بالنضال السياسي.

ومن هنا، ربما كان رأي لوكاتش صحيحا ومناسبا حيث يذهب إلى أن الماركسية هى نفسها الوعي الحقيقي بالنسبة للطبقة العاملة، فهي نظرية اخترقت غلاف الرأسمالية الدعائي، وكسرت حواجز الوهم التي صنعتها، وفضحت ايديولوجيا الاستغلال عبر قدرة ماركس العلمية على الكشف عن جوهر الإنتاج السلعي والتبادل، وتعرية حقيقة قانون حركة رأس المال ابتداء من الخلية الأولى فى ذلك النظام حتى تلك الشبكة الاقتصادية الاجتماعية المعقدة التي ينسجها فوق المجتمع. ولكن لوكاتش ينتهي إلى نتيجة تحتاج إلى إعادة نظر حينما أكد على أن دولة العمال بدت بالنسبة لثوار روسيا أنها حقيقة تؤكد مصداقية التفسير المادي، فالتناقض بين قوة العمل والرأسمال لن يختفي دون سيطرة المنتجين على السلطة السياسية، وهذا ما لم يحدث في التجربة البلشفية.

ب- الايديولوجيا كمفهوم وموقف

تناول ديستو دي تراسي Destutt de Tracy في العام 1706 مصطلح "الأيديولوجيا" كمفهوم يشير إلى العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار بوصفها ظواهر نفسية، لبيين خصائصها وقوانينها وعلاقتها[16]، وظلت المفاهيم المتعلقة بالايديولوجيا على حال سكونها النسبي لا تراوح مكانها ولا تحتل موقعا متقدما في الفكر المعاصر، وإن بقي يدور حول معنيين، العام :حيث يشير إلى طريقة تفكير جماعة ما. والخاص: الذي ينسحب عن مجموعة المعتقدات الخاصة بفرد ما.

وما إن ظهر كتاب "الايديولوجيا الألمانية" 1845، حتى بدأ المصطلح رحلة معرفية جديدة، واهتمام متصاعد، ثم عاود الاختفاء مرة أخرى بعد موجة النقد والهجوم التي تعرض لها اعتبارا من النصف الثاني من القرن العشرين. معنى ذلك أن مصطلح الايديولوجيا ظل حوالي قرن ونصف تقريبا يهيمن على ساحة الفكر لا سيما في مناطق الصراع الثقافي والسياسي بين الرأسمالية والشيوعية. مر خلالها في تلك الفترة من "1825– 1970" بصورتين من الوجود "ايديولوجيا البرجوازية، وايديولوجيا البروليتاريا"، في الصورة الثانية تنوع التناول المفاهيمي للأيديولوجيا بين

أربعة إسهامات مهمة "ماركس وإنجلز - لينين - كارل مانهايم - ألتوسير". ومن المؤكد تاريخيا أن الايديولوجيا كانت من المفاهيم التي طورها أتباع ماركس، أفضل من قام بتوظيف دلالاتها المعرفية من بين مدارس الفكر الفلسفي في أوربا. ذلك أن الفكر الماركسي استطاع أن يقف في مواجهة الفكر البرجوازي والتصورات الليبرالية التي جاهدت من أجل حصار الماركسية بمقولات عامة ومطلقة كالمساواة والعدالة والحرية والتقدم والحقوق. فلم يكن أمام الماركسيين سوى مواجهة هذا الفكر الليبرالي بنظرية أيديولوجية بديلة تواجه التحول الرأسمالي الذي طرح نفسه كحل أخير للبشرية، أي كيوتوبيا وايديولوجيا في آن واحد. وهذا ما أكد عليه أيضا عبدالإله بلقزيز بقوله: لا يمكن النظر إلى أطروحة نهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ إلا كدعوى ايديولوجية جديدة[17].

كيف تناولت الماركسية مفهوم الايديولوجيا إذن؟ تَمثل موقف ماركس الشاب من الايديولوجيا في أنها صورة منعكسة لنمط الوعي الزائف الذي تصدره البرجوازية، وأنها الأداة التي بواسطتها تحجب تلك البرجوازية العلاقات الجوهرية التي تحكم وتبني هذه العلاقات الاجتماعية. وفي "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" 1859، بدأ الموقف النظري لماركس في التحول من المعني السلبي للأيديولوجيا إلى المعنى الايجابي، أي أنه كشف عن أن الطبقة العاملة التي تنمو وتتزايد باستمرار بإمكانها أن تخلق وعيها الذاتي كطبقة أي تتبنى أيديولوجيتها الخاصة، يقول ماركس: إن نمط إنتاج الحياة المادية يشترط العملية الاجتماعية والسياسية والفكرية على وجه العموم ..فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[18].

وفي التأسيس للتطور الإيديولوجي يذهب إنجلز إلى أن ايديولوجيا العصور الوسطي كانت لاهوتية دينية وتحولت مع العصر الحديث إلى ايديولوجيا برجوازية ظلت تتبلور وتتصاعد وحققت أعلى درجات اكتمالها مع الثورة الفرنسية، تلك الثورة التي مثلت في تقدير إنجلز الوعي الطبقي للبرجوازية والايديولوجيا الرسمية السائدة. وبناء عليه تصبح الأفكار والمفاهيم والقيم والأخلاق والثقافة عموما صورا لنمط إيديولوجي واحد. ومن ثم فالأخلاق بوصفها إحدى منتجات الايديولوجيا البرجوازية ليست صورة ثابتة وقيمة مطلقة، إنها مرتبطة تماما بالبناء الفوقي، وانعكاس منطقي لعلاقات الإنتاج السائدة، فالأخلاق طبقية، وهي إما تمثل تبريرا لما تقوم به الطبقة الحاكمة في مواجهة الطبقات الأخرى، أو تمثل المعارضة والتمرد للطبقة المضطهدة في مواجهة الطبقة الحاكمة[19]. جعل ماركس وإنجلز إذن من الايديولوجيا نشاطا موجها، ملحق به كل عناصر البنية الفوقية كالإنتاج الفكري والأدب والفن والدين...الخ، وبالتالي فهما أكثر إدراكا واستيعابا للمفاهيم من الذين سبقوهما.

وتأكيدا لموقف إنجلز هذا يفسر بولانتزاس القضية بالصورة التالية: إن الايديولوجيا تتخذ شكلا متناسبا مع نمط الإنتاج السائد، لأنها بالأساس نتاج التشكيلة الاجتماعية– الاقتصادية، وهي في الوقت نفسه الوظيفة المنوط بها تنظيم الوعي بشروط الوجود الاجتماعي بما يحقق المصالح العليا للطبقة المسيطرة، حيث تقوم الايديولوجيا من الايديولوجيات في زمانها وعصرها بخدمة مصالح الطبقة الحاكمة آنذاك، وذلك بإضفاء صفة المعقولية على النظم والتنظيمات "علاقات الإنتاج"، التي منها تحصل الطبقة الحاكمة على امتيازاتها[20]. لذلك يرى أن العلاقة الجدلية بين الايديولوجيا ونمط

الإنتاج أدت إلى انعكاس المحددات المعرفية والثقافية على صورة الايديولوجيا بحيث تحقق هدفها، وهو التمويه، وإخفاء حقيقة النظام السائد، وإقناع المواطنين أو الرعايا بأن هذا النظام الذي يحكمهم هو في صالح الجميع. فإيديولوجيا المجتمع العبودي كانت سياسية وفلسفية، لذلك نظم أرسطو وأفلاطون المجتمع في فلسفتهما السياسية وفق قوانين نمط الإنتاج، بوصفها قوانين ترصد الحالة الطبيعية للإنسان، بين ثنائية سيد/ عبد، وبالتالي يحق للأحرار فقط من الإغريق الرجال المشاركة السياسية. ولم يكن القانون الروماني سوى أداة لترسيخ نمط الإنتاج العبودي السائد وتقديس الملكية الخاصة. بينما كانت ايديولوجيا العصور الوسطى دينية بالأساس، لعب فيها اللاهوت الديني دورا مركزيا يضع الشقاء الإنساني– وعلى رأسه شقاء العبيد– في إطار تفسير ديني مرتبط بتكفير الإنسان عن الخطيئة الأولي. ثم تحولت الايديولوجيا مع النظام الرأسمالي إلى الطابع السياسي/ القانوني الذي بموجبه تدعم الايديولوجيا ثقافة سيادة القانون والدولة وحقوق المواطنة لتأكيد وتأمين التحول الاقتصادي الذي شهدته مرحلة الإنتاج الرأسمالي. ولكن تبقى الصيغة الرأسية بين السيد والعبد كما هي لا تتغير، يقول ماركس: إن العبودية المباشرة هي تماما محور الصناعة البرجوازية كالآلة الخ...التي هي محور الصناعة أيضا. وبدون عبودية لا تحصل على صناعة حاضرة. هي العبودية التي أعطت المستعمرات قيمتها، وهي المستعمرات التي خلقت التجارة الدولية، وهي التجارة الدولية التي نعدها الشرط السابق للصناعة ذات الإنتاج الضخم. وهكذا، فالعبودية هي لائحة اقتصادية ذات أهمية كبرى[21].

وبناء عليه يلخص بولانتزاس ذلك المشروع الفلسفي البرجوازي في الآتي: فيما يتعلق بالإيديولوجية الفلسفية؛ يكفي أن نشير إلى ما لـ "فلسفة القانون" و"الفلسفة السياسية" من مكانة خاصة عند اسبينوزا وكانط وهيجل.. وغيرهم. وإلى تكوين الأفكار الفلسفية، كفكرة "الطبيعة" أو "الحرية" مثلا عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي الفرنسيين، وكذلك عند لوك وميلز و بنتام وغيرهم[22].

لذلك فإن القيم والمفاهيم والأفكار الأخلاقية يحددها ويتحكم فيها الإطار العام كمرجعية للفكر السياسي والايديولوجي بوصفهما رؤية للعالم وليس مجرد معبر عن النظام الاجتماعي أو لائحة استرشادية له فقط. وكما أشار ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وربما كان هذا الموقف هو أحد أسباب تغير الموقف الماركسي من مفهوم ودور الايديولوجيا بصفة عامة، حيث صارت تعبيرا عن موقف مزدوج، فماركس في الكتابات المبكرة انتقد المصطلح باعتباره تعبيرا عن البناء الفوقي للرأسمالية، ولكنه في النهاية طبع فلسفته بأيديولوجيا خاصة عبرت عنها ملامح مشروع الاشتراكية العلمية، ووصفه هابرماس بدقة حينما أشار إلى أن المقولة الماركسية للأيديولوجيا تفهم بالقياس إلى مستوى تطور الفرد الخاص بالتكوين النفسي الفرويدي ويطلق عليها "العقلنة"، وهو ما أنتج بابا جديدا في النظرية الماركسية بعد ذلك يعتمد على دراسات علم النفس واللسانيات وعلاقة التفكير الفردي بالمعرفة الحدسية، بالصورة التي درس بها هابرماس الماركسية.

بدأت فكرة الايديولوجيا "بالمعني الطبقي" إذن تأخذ منحى إيجابيا عندما بدأت تتشكل رؤى معارضة من داخل الطبقة العاملة بوصفها طبقة تعي ذاتها، والوعي بالذات هنا إضافة إلى كونه نقدا لأيديولوجيا البرجوازية أدى إلى بزوغ نظرية إيديولوجية للفكر الاشتراكي في صيغته الماركسية، وبالتالي أصبحنا مع أوائل القرن العشرين أمام صورتين للأيديولوجيا، تقفان في تضاد معرفي وسياسي، وتنطلقان من الأساس الاقتصادي الذي يتولد منه الصراع الطبقي بكافة تجلياته السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والفنية أي الإيديولوجية.

ظهرت هذه الرؤية بوضوح لدى لينين 1894 في "من هم أصدقاء الشعب؟"، حيث ميز لينين بين ايديولوجيا البرجوازية التي تعمل على تغييب الوعي وتزييف الصراع، وايديولوجيا الاشتراكية التي تعمل على تنوير الطبقة العاملة بحقوقها وثوريتها من خلال ضخ مفاهيم الاشتراكية لهم عبر الطليعة أو المثقفين الثوريين. ومنذ ذلك التحليل اللينيني صرنا أمام مواجهة أو تضاد بين الوعي الزائف الذي يتشكل وفق مسارين إما عبر نقص معرفى لدى الطبقة العاملة يؤدى إلى قناعة بفصل النضال السياسي عن الاقتصادي، وإما عبر توجيه المثقف البرجوازي للمجتمع بأن الصراع الاجتماعي محض أكذوبة، وأن التنافسية هى الكاشفة فقط عن تطور المجتمعات. ودائما ما تستخدم الطبقات المستغلة كافة أجهزة المعرفة والإعلام والدعاية في الترويج لتلك المقولات حتى أن بعض نظريات العلوم الاجتماعية ذاتها "كالوظيفية" تقوم على هذه الفرضية.

ويؤكد جورج لوكاتش على ذلك التمييز في مقالته "الماركسية المتزمتة"، حينما أشار إلى وظيفة كلا النوعين من الوعي، وهما الوعي الزائف أو المباشر والوعي الممكن أو المكتسب أو الحقيقي، وهو وعي ينصب حول إدراك الواقع في بنيته الأساسية وليس في تجلياته التى ربما تتداخل فيها عوامل أخرى بعضها إيديولوجي لتشويه واقعية العلاقات بين الطبقتين أو بين الطبقة العاملة ووعيها، وبصورة أكثر تحديدا بين الطبقة العاملة في ذاتها والطبقة العاملة لذاتها.

فيما يرصد كارل مانهايم التمييز بصورة أخري، بين الايديولوجيا الخاصة والعامة، أو الجزئية والكلية، فالأولى تعني مجموع الأفكار التي يعتنقها الشخص، فيرى وجوده من خلالها مجرد غطاء شعوري لتحقيق الموقف الذي يصدر عنه، وهي أفكار غير واضحة لأنها تعارض مصالحه، لذلك تمثل تبريرا يعمل على صرف النظر عن مضمونها، أما الايديولوجيا الكلية فتشكل مجموع التصورات التي تعتنقها جماعة ما تبريرا لمواقفها داخل المجتمع[23]. كل هذه الآراء تؤكد أن الماركسية الغربية لعبت دورا- كما أسلفنا-في تطوير المفهوم.

بيد أنه لابد من التوقف أمام رؤية ألتوسير التي قدمت إسهاما حقيقيا للمفهوم، فقد انحاز ألتوسير لرؤية لينين للأيديولوجيا، ولكن انحيازه هذا لم يمنع من إقراره بالتصور السلبي للمصطلح

كما ورد عند ماركس. ولم يكن الموقف النظري لألتوسير مجرد شارح لآراء ماركس أو لينين، وإنما سنجده قد أقر الموقفين من الايديولوجيا، فالتصور السلبي هو الذي بموجبه تعمل الطبقة الحاكمة على الترويج لأفكار تدعم سلطتها وتخلق بذلك نوعا خاصا من الوعي الزائف ينشئ تمثلات لدى الطبقات الأدنى، هذه التمثلات يتم بمقتضاها الرضوخ الطوعي من قبل الشغيلة. وربما هذا ما قصده ماركس الشاب في فهمه للأيديولوجيا ووظيفتها، أما التصور الإيجابي فينطلق ألتوسير في تفسيره من أن موضوع الايديولوجيا هو الكشف عن العلاقة بين الإنسان ومجتمعه، بين وضعية قوة العمل في عالم السوق وبين إدراك الشخص لدوره الاجتماعي وحقيقة الدور الاجتماعي ذاته في تجلياته التي تعمل ضد مصالح الأغلبية. ونظرا لأن هذا المستوى من العلاقات معقد للغاية، لذلك فإن تنمية الوعي به هو مهمة ثورية تقوم بها الطليعة من المفكرين.

وتجدر الإشارة إلى محاولة فرنسية سابقة قام بها المفكر لوسيان سباج L, Sebag ، حيث كانت تحليلاته النظرية تدور حول نفس المشاحنات التي كانت دائرة بين المفكرين الروس قبيل الثورة البلشفية، مثل فكرة الحتمية التاريخية ودور العامل الاقتصادي الجذري في التاريخ. يقر سباج بأن الأفكار الكبرى كالدين والفن والثقافة لها دور مهم ومركزي، ولا تستقر في البناء الفوقي بدون وظيفة اجتماعية. كانت أفكار سبانج هذه كفيلة بطرده من الحزب الذي كان يسير على خطى السوفييت، حيث لم ترق أفكاره الحداثية للحزب الشيوعي الفرنسي فخرج منه عام 1965، ولم يسر ألتوسير على نفس مسار سباج، وسعى إلى إحداث مقاربة بنيوية للماركسية تخلصها من طابعها الايديولوجي الذي صار الاعتقاد الرسمي في العالم، لاسيما بعد تولي المدرسة السوفيتية قيادة مقاليد الفكر الاشتراكي عبر المؤسسات الرسمية، وبما لا يخالف بالطبع أفكار قادتها وخاصة كتابات ستالين. وانطلق من زاوية أخرى، حيث وجد أن الماركسيين الفرنسيين أغرقوا أنفسهم في السياسة وتركوا الفكر الفلسفي بدون إنجاز مهم، ومن استطاع أن ينجو من دهاليز العمل السياسي انتقل إلى دراسات ذات طابع علمي بحت "مثل محاول روجيه جارودي في كتاباته عن علاقة العلم بالماركسية" التي لم تقدم فوائد ملحوظة للماركسية. في مقابل ذلك أشار ألتوسير إلى ضرورة إتباع منهجية صارمة في دراسة ماركس وضرورة أن تخضع كتاباته إلى دراسات متعمقة وفقا للمنهج البنيوي، فماركس– وفقا لألتوسير- مر بمرحلتين في تطوره الفكري هما مرحلة ماركس الشاب، الممتدة من "فلسفة الحق عند هيجل" إلى "الأيديولوجيا الألمانية"، ومرحلة ماركس الكهل أي مرحلة "رأس المال"، أي أننا أمام ماركسيتين، ماركسية فورباخية وماركسية نقدية. ويذهب إلى أن تلك الماركسية النقدية هي المعبرة عن ماركسية ماركس، وهي الأولى بالدراسة والتحليل، إذا أردنا الاقتراب من عقل هذا المفكر العملاق.

إن ماركس الايديولوجي أو ماركس الشاب– وفقا لألتوسير-كان منشغلا بدراسات "فلسفات الذات"، في دراسته لأفكار الفلاسفة ونقده لهم وموقفه من فلسفات عصره وخاصة لدى هيجل. ويشير في هذا السياق إلى أن أطروحة ماركس التي أشار فيها إلى أن مهمة الفلسفة هي تغيير العالم وليس تفسيره فقط، هي نقطة تحول جذري في علاقة ماركس بالفلسفة ودورها ووظيفتها، ونقطة تحول في الوقت نفسه في مسار ماركس الفكري حيث تحول من الذاتي إلى البنيوي، أو من التاريخي والأنثروبولوجي إلى المنهجية العلمية الصارمة، حينما اخضع– في رأس المال تحديدا– الظواهر الاجتماعية للتحليل المادي، وكان التطبيق العملي على الواقع لنظريته المادية في تفسير التاريخ هو الجزء الأهم في نظريته، فبدون "رأس المال" تصبح فلسفة ماركس مجرد أفكار منفصلة عن الواقع وذات طابع صوري بحت. إضافة إلى أن رأس المال نفسه كشف بوضوح عن الطريقة الماركسية في توظيف البناء النظري لصالح الإنسان.

ومن هنا تكمن قيمة التحول المفاهيمي لتوظيف الايديولوجيا في موضوعات تجريبية وواقعية، وفي تأطير القيم الثورية الدافعة إلى الانعتاق، كما يرى ألتوسير، وهو ما أكده لوكاتش بصورة أخري في دراسته "ما هى الماركسية؟ "إذ يرى أنه من الضروري إخضاع الماركسية لمناقشات نظرية وامبيريقية وليست أيديولوجية فقط، وذلك إذا ما أردنا أن نجعلها دائما نظرية في الفعل التقدمي، وأن ننظر إليها بوصفها أداة تحليل لواقع متجدد.

هذا التناول الفكري والحوار الفلسفي فرض نفسه على ساحات الجدل، حيث انشغلت الدراسات في هذا الصدد بإشكالية، هل الماركسية فلسفة علمية أم ايديولوجيا؟ يري بوتو مور أن الماركسية هي نظرية عن المجتمع وليست أيديولوجية، ومن ثم فإن وظيفة الماركسية هى تفسير الوعي الطبقي وليس التعبير عنه تعبيرا كاملا، وأنه من الضروري الفصل بين الماركسية كنظرية والماركسية كأيديولوجيا، حيث يمكننا تقييم النظرية تقييما علميا في ضوء سياقها التاريخي، فالقول- كما يذهب لوكاتش- بأن الماركسية هي الوعي الطبقي للطبقة العاملة يذبح النظرية والايديولوجيا معا، ويجعل الفصل صعبا لأنه حال انهيار الايديولوجيا تسقط معها النظرية فورا، وهو ما يرفضه مور. ويدعِّم وجهة نظره تلك برأي واضح، إذ يرى أنه من الصعب الإشارة إلى فيلسوف معين أو مفكر اقتصادي محدد، ونقول عن أفكاره أنها تمثل أو تعبر عن النظام الرأسمالي، ذلك أننا إذا ما أردنا الإشارة إلى التعبير الفكري عن الرأسمالية واضطررنا لذكر العديد من الأسماء والنظريات بدءا من أفكار هوبز وسميث حتى الأخلاق البروتستانتية، كل هذه السلسلة النظرية الطويلة تعبر عن حالة تاريخية معينة مرت بها الرأسمالية. ومن ثم تصبح الايديولوجيا الماركسية أيضا هي مجموع

إسهامات الماركسيين كافة في تضادها وتآلفها وتقاطعاتها المعرفية، الأمر الذي يطلق العنان للحرية النظرية والحق في تطوير وتجديد المفاهيم.

باختصار، إن الموقف من الايديولوجيا الماركسية لم يزل محل حوار مفتوح لم يغلق بعد، حتى ما بعد المناداة بموت الايديولوجيا. الأمر الذي يدفعنا جديا لمحاولة دراسة هذه القضية في عمل منفصل.

جـ - الثورة والصراع الطبقي

لم يكن ماركس هو "المفكر الثوري" الأول في تاريخ الفكر الاشتراكي، فقد سبقه في هذا المضمار العديد من الثوريين المنادين بثورة اشتراكية وشيوعية على النظام الرأسمالي وإقامة مجتمع لا طبقي، مجتمع شيوعي تتحقق فيه قاعدة من كل حسب عمله ولكل حسب حاجته. ومن بين هؤلاء الدعاة لثورة شيوعية كل من جان مسلييه 1678- 1733، صاحب كتاب "العهد الجديد"، وتوماس مور في كتابه "يوتوبيا Utopia 1516"وشارل فورييه ،وآخرين. بيد أن ماركس وإنجلز قد وصفا تلك الدعوات بالطوباوية، نظرا لأنها توقفت عند حدود المطالب دون الكشف عن آليات تحقيق ذلك بمنهجية علمية وبدراسات كافية لطبيعة التغيير في المجتمعات.

من جهة أخري فإن فكرة التغيير الثوري لم تستهو كل المفكرين الداعيين إلى التغيير، إذ ظل هناك من يشير إلى أن الإصلاحية ربما تكون أكثر واقعية ومصداقية تاريخية، فالتحولات التي جرت على أوربا منذ نهاية عصر الإقطاع وحتى منتصف القرن التاسع عشر، شهدت حالات من التغيير الثوري وحالات أخري من التطور الاجتماعي الذي أحدث إصلاحات جذرية في بنية النظام، ومن ثم فالثورة ليست هي الطريق الوحيد للانتقال والتحول الجذري، قال بهذا الرأي العشرات من المفكرين على رأسهم برنشتين Bernstein وسيدني ويبSidney Webb.

وإذا نظرنا إلى الخريطة السياسية والحزبية الأوربية في القرن التاسع عشر سنجدها تزخر بالعديد من القوى السياسية الإصلاحية، بينما لم تلق فكرة الثورة وضرورتها قبولا سياسيا وثقافيا إلا بعد نجاح الثورة البلشفية، إذ قدمت تلك الثورة زخما كبيرا للنزوع الثوري نحو التغيير، وتأسست بناء على الثورة البلشفية ملامح نظرية ثورية عرفت باسم "علم الثورات"، كان النموذج البلشفي هو عمادها، وساعد على انتشارها الدور الدعائي الذي قام به الاتحاد السوفييتي في تصدير الثورة ومقولاتها باعتبارها السبيل الوحيد لتحقيق التقدم الاجتماعي، حتى صارت كلمة "ثوري" منذئذ تعني السير على هدى التجربة البلشفية، تلك التجربة التي نجحت في غضون سنوات قليلة أن تحقق

انتصارا كبيرا للبروليتاريا في كل بقاع العالم، بل ونقلت المقولة الثورية الماركسية من آفاق الممكن إلى حيز الوجود. وبقيام ثورة أكتوبر البلشفية انخرطت الماركسية في خضم التاريخ، وصارت جزءا من الواقع المعيش، وتحول ماركس من مفكر ومنظر ثوري للطبقة العاملة إلى أحد مرجعيات الدولة في العصر الحديث، ومن ثم تحولت الماركسية بسبب الثورة والدولة السوفييتية إلى ايديولوجيا تواجه الرأسمالية على الصعيد السياسة التطبيقية وليس على الصعيد الفكري فحسب، والمؤكد أن تجربة لينين ورفاقه كانت هي المعمل التجريبي الذي اختبرت فيه الماركسية أو وجهة نظر البلاشفة في الماركسية.

وفي تقديري أن لهذا التحول آثاره السلبية -كما من المؤكد أن له من الآثار الإيجابية الكثير- من بين تلك الآثار السلبية أنها قولبت الفكرة في إطار التفسير السوفييتي لها، وكان لتصدير الثورة بهذه الكيفية الأثر السلبي العميق على إفساح المجال للقدرات الأخرى في بلدان مختلفة بأن تنتج تجربتها بالطريقة المناسبة لها، إذ تحكم السوفييت بصورة غير مقبولة في خطوط سير القوى والأحزاب والتيارات الاشتراكية والشيوعية في العالم تقريبا، مما أدى إلى ظهور حروب سياسية وثقافية، حول الفكر المرتد، والفكر الإصلاحي، والفكر الخائن؛ للمسار الصحيح، وليس أكثر دلالة على ذلك من ظهور مصطلح "الماركسية اللينينية " كتعبير عن مدي ارتباط النظري بالتجريبي، وتحويل ماركس من منتج لنص مفتوح يقبل التأويل والتفسير والإضافة إلى نص مغلق لا يقبل أي شيء سوى استلهام تجربة لينين واستيعاب طريقته في فهم ماركس والماركسية.

وكما يقول ماركس في الصراعات الطبقية في فرنسا "إن الثورات هي قاطرات التاريخ"، فتاريخ الثورات إذن هو أحد نقاط الكشف عن شفرات التقدم الاجتماعي، ويمكن أن نضيف أيضا أن المفكرين والفلاسفة ورجال السياسة والعلماء هم رموز الإنسانية في مسيرتها نحو الغد. وسيرة وماركس كاشفة للأحداث والأفكار والنظريات التي نُعمِل فيها قلم التفسير والتحليل والنقد، ومن ثم نستلهم منها دروسا عن واقعنا الراهن الذي نصنعه، بما في التاريخ من عبر -كما يقول ابن خلدون- وما في الواقع من جدل وصراع.

وبعد، لا يمكن تجاهل المؤثرات الاجتماعية على الصبي كارل، لأنه نوع من اللا عملية، وماركس وإن كان مفكرا ماديا فهو لم يولد كذلك، ولا شك أن أثر ما، ولو بسيط، ترك ملامحه على تكوينه الفكري، وربما كانت بعض هذه الآثار ذات قيمة -ولو بالسلب عليه- مثل موقفه من المسألة اليهودية التي سنعرض له بعد قليل، أخذ ماركس عن اليهودية -وقد سبق ذكر تأثر والدته بتعاليمها- فكرة أن الفقر لا يطاق، بينما استوعب من المسيحية مفهوم التحرر من الانعتاق، وأثر عصر

النهضة عليه وعلى كل مفكري عصره في تقديرهم للعقلانية وقيمها ومبادئها ودورها في نهضة الأمم، وعاش ماركس سني حياته الأولى وتشكله الفكري في بلد يعي قيمة وأهمية الفلسفة والتفلسف والنظر المتعمق للظواهر، وستؤثر عليه الحالة الفرنسية بعد ذلك في تنامي الروح الثورية التي كانت قد تولدت لديه من دراسته للفلسفة ومن الصراع الاجتماعي الذي عاصر بعضا منه، ووعى البعض الآخر من والده ،الذي ظل متأثرا بالثقافة الفرنسية. إذن فثورية ماركس أو الماركسية لها دوافع موضوعية وأسباب ذاتية في الوقت نفسه.

ثالثا: نيتشه.. سيرة ذات ورحلة عقل

كشفت شخصية الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche"1844-1900"عن نفسها في الفكر العالمي المعاصر ثلاث مرات. كان الكشف الأول مع نيتشه "الفيلسوف" الذي أصدر عدة مؤلفات مهمة في تاريخ الفلسفة. بينما جاء الكشف الثاني على يد رواد علم النفس، باعتباره الأب الروحي لهذا العلم الوليد. أما الكشف الثالث فقد حدث في النصف الثاني من القرن العشرين، وفيه وُلد نيتشه ما بعد الحداثي على يد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين أمثال هيدجر وميشيل فوكو وليوتار وجيل دولوز– الذي أصدر عنه مؤلفين هما: "نيتشه" و"نيتشه والفلسفة"- وجاك دريدا ورولان بارت وآخرين. وسوف يأتي تناول نيتشه وفقا لتلك اللحظات الثلاث لحضوره المتجدد طوال صفحات الكتاب، ولكن بعد أن نقدم لمحة سريعة عن حياته الشخصية.

1- مسيرة حياة

في الخامس عشر من أكتوبر 1844 في رويكن Roecken بمقاطعة زاكسن ببروسيا ولد "فريدريك"، لأم تُدعي فرنسيسكا أوهلر، وأب من أحد قساوسة البروتستانت وهو كارل لودفيج. ونظرا لأن هذا اليوم كان هو أيضا يوم مولد ملك بروسيا فريدريش فلهلم الرابع، فقد أطلق أبوه عليه اسم فريدريش، وهي عادة تاريخية قديمة لدى كل الشعوب.

توفي والد فريدريش في 27 يوليو 1849"عن 36 سنة"، ونيتشه في الخامسة من عمره وأكبر الأبناء، مما ترك أثرا في ذاكرته عبر عنه في كتابه "هو ذا الإنسان" بعد ذلك، فوصفه بأنه كان عظيما وليس له مثيل. وربما كانت قيمة الأب المقدرة عنده سببا من أسباب تقديره لأصوله البولندية التي تعود إلى أسرة "أل نيتشه أونيتسكي"، التي تنسب نفسها إلى أنصاف آلهة الأوليمب. وتلك الأصول العريقة لعبت دورا في رسم شخصيته بذلك النبل الذي وصل إلى حد القسوة على نفسه كثيرا من أجل ضبط تصرفاته وسلوكياته.

ورث نيتشه عن أبيه وهن الجسد والاضطراب العصبي، إضافة إلى طباعه الشخصية كالهدوء والسكون وسعة التأمل، فقد كان طيبا ومحبوبا وقادرا على ترويض الأشرار، ويقول إنه في

السنوات التي قام فيها بالتدريس في جامعة بازل لم يعاقب طالبا واحدا.

بعد وفاة والده بعشرة أشهر -أي في مايو 1850- ينتقل مع أسرته إلى مدينة ناومبورج ويلتحق بمدرسة بفورتا Pforta الداخلية عن طريق منحة، فكانت مدرسة بروتستانية ولكنها كانت ذات طابع تنويري، نظرا لما بها من معلمين مستنيرين. وفيها يبدأ أولى محاولاته في تأليف الموسيقى.

جاءت طفولته مختلفة، حيث عانى من الوحدة منذ الصغر وانشغل جدا بموضوعات الموت ودور الإله في الوجود ومسئوليته عن الشر.. الخ، اكتسب فيها كذلك لقب "القسيس الصغير" نظرا لأنه ينحدر من أسرتين "من ناحية الأم والأب" معظمهم قساوسة، وتلك البيئة والتربية الدينية مؤكد أنها تركت أثرا سيظل يقاومه طوال حياته بصورة مفرطة في العنف، وكأنه يحاول أن يطهر أسرته بأثر رجعي مما لحق بها من قيم دينية وأخلاقيات تهبط بهم إلى مصاف العبيد، وليس السادة الأشراف الذين ينسبون إليهم.

كانت طفولته أيضا مشحونة بالملاحظات والتأمل، سواء على صعيد الأسرة والعائلة أو المجتمع البروسي الذي عاش فيه، فقد نما وعي نيتشه على سيطرة الرجعية على الحكم في بروسيا بعد فشل ثورات 1848، وبدا الجو العام في أوربا تسوده حالة كساد فكري بسبب تراجع جذوة القوى الثورية التي كانت تسعي إلى مزيد من التقدم الإنساني على صعيد الفرد والمجتمع، ومزيد من التطور الاجتماعي والاقتصادي. وبدا أيضا الأمر وكأن الفلسفات والنظريات الكبرى كانت في طريقها لإعلان إفلاسها.

شهدت أيضا فترة تفتح العقل النيتشوي بدايات انحسار فلسفة هيجل أو محاصرتها بالنقد متعدد الجبهات "كانت الماركسية إحدى هذه الجبهات"، وظهر شوبنهاور Schopenhauer 1788-1860"" بفلسفته المضادة لهيجل بالأساس، وتقدم بكلمته الفلسفية التشاؤمية التي لخصت الموقف الرسمي للعقل الغربي في لحظة انحدار تاريخية، وكان نيتشه هو احدى ثمار هذه الروح التي سينطلق منها إلى الدعوة لثورة فكرية شاملة بعد ذلك.

حصل نيتشه على البكالوريا في عام 1864، وبعد انتهاء دراسته الأولية ينتقل إلى بون عام 1864 للالتحاق بالجامعة من أجل دراسة اللاهوت والفيلولوجيا "فقه اللغة". ومن تلك الدراسة، التي ركزت على نقد العهد الجديد؛ تكونت بداخله جرأة النقد ومنهجيته وبذور الشك في الوقت نفسه، ولا اعتقد أن شكوك نيتشه هذه نشأت منذ دراسته للفيلولوجيا، فقد كتب قصيدة وهو في سن مبكرة

1861 بعنوان: "إلى الإله المجهول"، حيث كان منشغلا بتلك القضية منذ الصغر، فهو رب أو إله يخلق العالم ثم يترك الجميع كل لمصيره واختياراته، ولذلك أتصور أنها كانت كامنة بداخله ووجدت ضالتها مع أولى فصول الدراسة المتخصصة، حيث أمكن له مراقبة الاختلافات بين الفكر اليوناني القديم والفكر الغربي المعاصر ما بعد المسيحية، وربما هذا ما عجل بترك دراسة اللاهوت والاكتفاء بالفيلولوجيا نظرا لأنها أكثر فائدة لمشروعه الفلسفي من مجرد تراكم انتقادات متتالية للفكر الديني.

وعلى إثر خلاف علمي بين أستاذي نيتشه "ريتشل" و "بان" اضطر معه ريتشل إلى ترك جامعة بون والعمل بجامعة لايبز Leipzig University فانتقل معه تلميذه نيتشه، حتى تخرج منها، ثم يذهب لأداء الخدمة العسكرية في سلاح المدفعية في نورمبرج عام 1867، ويتعرف على ريتشارد فاجنر Wagner في ذلك العام أيضا. وفي العام التالي يزكيه أستاذه للعمل بجامعة بازل Basel State University أستاذا للفيلولوجيا، وهو لم يناقش أطروحته العلمية بعد، حيث وصفه بأنه عبقري من خلال ما قدمه من مجموعة أبحاث في التخصص. وكانت أول محاضرة يلقيها في 28 مايو 1868 عن هوميروس وفقه اللغة. ثم ما لبث نيتشه أن استقال من الجامعة عام 1879، بسبب اعتلال صحته وعدم قدرته على مواصلة التدريس، وأيضا عدم إقبال الطلبة على محاضراته، إنه ليس في حاجة سوى للتجوال والعيش بحرية وصفاء دون إلتزامات تعليمية، لذلك عاش حياته متنقلا بين ألمانيا وسويسرا وايطاليا.

كان التحرر الذاتي الذي ينشده نيتشه ينحصر فقط في فعل الكتابة، وبداية الطريق الذي أعد نفسه له. إن أكثر ما يبغضه هو أن يتنكر الإنسان إلى ما تمليه عليه ذاتيته ونوازعه وملكاته الشخصية من أجل أن يسخر كل جوارحه لسماع رأي المجموع، إنه هنا يقتل ذاته، ويجعل من جثته ملكا لإرادة الكل من حوله. يقتل ذاته من أجل فكرة عبثية لا قيمة لها وهي المساواة بين البشر، فكما أنه لا توجد ذوات متساوية في الفهم وتقدير المخاطر وطرق عيش الحياة، فمن المؤكد أن فكرة المساواة التي ينادي بها الفلاسفة ورجال الدين ليست سوى تزييفا للحقيقة، ووهما يسقطه الآخرون علينا لكي نتجنب كل طريق يؤدي بنا للسمو، إن العبودية هي الصفة المفضلة لأولئك الذين يبحثون عن الحقيقة من خلال المجموع.

ثم يكتشف نيتشه أنه بحاجة للمشاركة في الحرب الفرنسية الألمانية 1870 كمسعف أو ممرض، والتي انتهت بهزيمة الجيش الفرنسي وعقد معاهدة صلح وقعها وزير خارجية فرنسا في فبراير 1871، وبها تنازلت فرنسا عن الألزاس واللورين الشرقية بما فيها حصنا "متز" و"ستراسبورج"، وأن تدفع غرامة حربية قدرها مائتا مليون من الجنيهات، وأن يبقى في فرنسا جيش ألماني حتى تدفع الغرامة[24]، هذه هي مسودة النصر الذي حققته ألمانيا، أما نيتشه فلم يحصد

منها سوى إصابته بالكثير من الأمراض نتيجة العدوى من الجنود أهمها الدفتريا، تلك الأمراض التي ظل بعض منها ملازما له طوال حياته، ففي عام 1871 كانت بدايات مرضه، حيث استغل فترات النقاهة في تأليف أول كتبه "مولد التراجيديا".

كان نيتشه في بداية الأمر منحازا لجيشه ووطنه في تلك الحرب، ولكن سرعان ما انقلب هذا التعاطف بعدما أدرك أن الألمان هم من اعتدوا أو بمعنى آخر هم الطرف الأكثر عدوانا. لم يرق لنيتشه، في هذه الحرب أيضا، أن الألمان كانوا دائمي النيل من الفرنسيين واحتقارهم، ويمكن تفهم تلك الروح في فترات الحروب طبعا، ولكن نيتشه أبدا لم يتقبلها نظرا لتقديره للروح الفرنسية بصفة عامة وإسهامهم في الحضارة الغربية الحديثة. ويقول في هذا الصدد: إنني لا أؤمن إلا بالثقافة الفرنسية، أما كل ما عدا ذلك مما يطلق على نفسه اسم "الثقافة" في كل أوربا فلا أعتبره سوى ظاهرة سوء فهم، ليس إلا، ولا داعي طبعا للكلام عن الثقافة الألمانية. حتى الحالات القليلة من ذوي الثقافة الراقية الذين التقيتهم في ألمانيا كلهم من أصل فرنسي[25]، ومن ثم رأى نيتشه أن النصر الألماني في الحرب مع فرنسا لم يحقق مكسبا للفكر الألماني بل للرايخ الألماني، وإنه سيؤدي إلى كوارث بعد ذلك، من حيث تعظيم فكرة العنصرية ضد الآخرين.

توفيت والدة نيتشه20ابريل 1897، وبعد وفاة والدته يعود إلى فايمار وتتولى أخته إليزابيث- التي تصغره بعامين- رعايته ورعاية إنتاجه الفكري الذي كان موضع إعجاب وانبهار من قبلها إلى حد حرصها الشديد على أن يزور هتلر أرشيف نيتشه في فايمار. ويعزي إليها أيضا الكثير من سوء فهم وتفسير أفكار نيتشه، فذهب البعض إلى مسئوليتها عن ربط مفهوم الإنسان الأعلى بالنازية واعتبار الإنسان الألماني الجديد نموذجا له، أو أنها المسئولة عن الربط بين داروين ونيتشه في تصورهما للإنسان الأعلى أيضا، رغم إنكار نيتشه ذلك الربط الذي قال به بعض النقاد.

كانت السنوات العشر الأخيرة من حياة نيتشه صعبة، إذ اشتد عليه المرض واضطربت صحته وصارت أوجاع البدن وصداع الرأس والقيء والاختناق والحركة الوئيدة التي تشبه مصابي الشلل. وعلى إثر موقف مفرط في الإنسانية عام 1889، يقفز نيتشه بين حصان وصاحبه، ليمنعه من ضرب الحصان، حيث انهار تماما بعد تلك الواقعة التي حدثت في تورين، فأخذه "أوفربك" إلى المستشفي للكشف عليه، فوجد أنه مصاب بالزهري، ولا يمكن شفاؤه بصورة تامة، ودخل في غيبوبة، ثم يعود إلى بلاده بعد أقل من عام أي في 1890، وتستمر تلك الحالة المرضية ملازمة له، مما اضطره لأن يكمل بقية حياته في مصحة في فايمار Weimar لمدة اثنتي عشر عاما من1889 إلى 1900.

ومرض نيتشه حدث حوله بعض الخلاف، ولكن جيل دولوز يشير إلى أنه شلل عام، وقد ناقش إ. ف. بوداش قصة مرضه في كتاب له بعنوان "مرض نيتشه" حيث كان مصابا بالشلل

الجنوني العام، ومن بين أعراضه ما يسمى بجنون العظمة أو هذيان العظمة. وقد وضح ذلك في أكثر من موضع، منها على سبيل المثال توقيعه في بعض رسائله باسم نيتشه- قيصر أو نيتشه ديونسيوس[26]

وفي الخامس والعشرين من شهر أغسطس 1900 توفي نيتشه عن 56 عاما في فايمار، ولكن هذا الفيلسوف العدمي الذي رأى نفسه فاصلا بين حضارتين، حضارة الخضوع وحضارة الرقي؛ ترك خلفه زوبعة كبيرة وعاصفة لم تهدأ حتى الآن.

والمؤكد أن ذات نيتشه، صحته، سيرة حياته، علاقاته بالآخرين؛ كانت أحد أهم أسباب مزاجه الفلسفي العام، يقول: هكذا جعلت من رغبتي في أن أكون معافى ومن رغبتي في الحياة فلسفتي الخاصة[27]. وربما كانت حالته المرضية تلك أحد أسباب تسارعه في إصدار المؤلفات، وكأنه يريد أن ينهي رسالته في الحياة قبل أن ينتهي أجله. بيد أن مؤلفاته كانت تلقى تعثرا في التوزيع، الأمر الذي جعل ردود أفعاله متباينة في هذا الصدد، فتارة يذهب إلى أنه يكتب لإنسان المستقبل وليس للعصر الذي يعيش فيه، وتارة أخري يعبر عن ذلك بمزيد من العزلة عن الناس، إلا أن عزلته تلك كانت من سماته الشخصية التي لا خلاف عليها. سواء كانت العزلة من طرفه أو من المحيطين حوله، فإن عدم اهتمامهم بإنتاجه حينئذ كان من أسباب التعجل بتدهور حالته الصحية.

لقد دفع ثمن توحده مع أفكاره، دفع ثمن أن يحيا حياة الإنسان الأعلى. غير أن فؤاد زكريا له رأي آخر، إذ يشير إلى أن العزلة القاتلة التي عاش فيها نيتشه قد صبغت أسلوبه بصبغة خاصة، وشعوره بالوحدة قد أضفى على كتاباته نوعا من الترفع والتعالي، غير أن هذا كله ليس جنونا على الإطلاق، وما هو إلا تعبير عن النمط النفسي الخاص الذي ينتمي إليه نيتشه[28]، وهذا ما أكد عليه "شتاينر" أيضا، إذ أنه اختار ألا يقابل أحدا في سعيه لكشف زيف تلك الأصنام التي يطلق الناس عليها حقائق. ونيتشه يعني بمصطلح الأصنام "المُثل": وهي النماذج المقدرة من قبل البشر، والقيم التي يلتزم بها الناس في حياتهم الآنية ويعتبرونها أشبه بالمقدسات ودليل على إنسانيتهم، وهي ليست سوى قيم ترسخ للعبودية وتوسع دائرة الشر والحمق.

إن العزلة لها سحر خاص عند نيتشه، فمن خلالها يستطيع أن يخلو إلى نفسه، أن يواجهها ويبحث في مكنونها وأسرارها، في المقابل نجده ينفر دائما من المجموع، يرفض ما يقولونه وما يفعلونه، إنه يرفض أن يكون إنسان القطيع، كما يعيش المؤمنون، وأتباع الفلاسفة والحكام السياسيين، إنه ينتصر دوما لمبدأ الفردية، فكل إنسان يصلح أن يكون عالما مستقلا بذاته، وهو بذلك فريد ووحيد بين أفراد نوعه[29].

وقد وصل به حب العزلة إلى موضع غريب، حيث أعلن بوضوح أن من أخطار عسر الهضم، عندما يجلس إلى الطاولة ويأكل من الطعام الذي يأكل منه الناس العاديون، وهذا معناه أن الناس لا يجوز أن يقتربوا منه، إذا كانوا راغبين في أن يقبلهم كأصدقاء[30].إن الوحدة والذاتية المفرطة والانعزالية هي المفر الوحيد للهروب من الخضوع والتبعية، لقد قرر نيتشه أن يتخلص

من تلك العوالم التي خلقتها الأفكار البالية ليكتشف عالم أكثر مصداقية، وأكثر سخاء، وهو عالم النفس، عالم اللاشعور، عالم الغريزة.

ولم تقف العزلة حائلا دون أن يدرك نيتشه تفاصيل الحياة الإنسانية في عصره، فقد مكنته طبيعته الشخصية وذكاؤه الحاد وظروف حياته التي ظل يشرحها في الفصل الأول من "هذا هو الإنسان"، من امتلاك خبرات مكنته من الرؤية الثاقبة وتحويل زوايا النظر في الأشياء، وبالتالي صار هو الوحيد المؤهل لإحداث انقلاب على نسق القيم. إنني أتمتع أكثر من أيّ كان بحاسة شم مرهفة لالتقاط علامات الطلوع والتقهقر، وأنا المعلم بامتياز في هذا المجال[31].

2- مؤلفاته

تنقسم مؤلفات نيتشه وحياته الفكرية إلى ثلاث مراحل: المرحلة الرومانتيكية " 69-1876"، المرحلة النقدية "76-1882"، المرحلة الصوفية "83-1889"، وهذا التمييز الثلاثي لا يعني أن نيتشه في المرحلة الأولى مختلف من حيث مضمون أفكاره عن المرحلتين التاليتين؛ وإنما يعني أن درجة توحده ووضوحه في التعبير تمثلت في المرحلة الأخيرة التي جاءت أكثر مكاشفة ووضوحا. وهذا ما يؤكده رودلف شتاينر الذي أشار إلى أن كتبه المتأخرة هي أفضل تعبيرٍ عن فلسفته مثل "زرادشت" و"أفول الأصنام" و "أصل الأخلاق".

كان كتاب "مولد التراجيديا" أول إنتاجه الفلسفي الجاد 1872، تناول فيه ذلك التحول الذي طرأ على الحياة من اندماج بين أبولو وما يمثله من انسجام ووضوح، وديونسيوس وما يعبر عنه من هدم وفوضى ونشوة، ذلك الاندماج الذي صبغ الحياة الأولى في المجتمع الإغريقي بسمات القمة والروعة والاقتراب فعلا من الحياة الحقيقية، وما إن ظهر سقراط حتى كبح جماح تلك الروح ووضع العقل كأداة تحكم في تلك الحياة الحرة. كان سقراط في نظر نيتشه عقوبة للإنسان أكثر منه مصدر إلهام وفيلسوفا حقيقيا، إنه بداية مرحلة الانحطاط الإغريقي، وقد عبرت مؤلفات يوربيديس المسرحية عن تلك النزعة السقراطية، فجعل التراجيديا لغوا فارغا، وتحليلات منطقية تعمل على تحجيم أفق الوعي الإنساني. وقد ظلت البشرية على هذا الحال من الانحطاط حتى جاء فاجنر وبث الروح من جديد في أبولو وديونسيوس في العصر الحديث. هكذا كان ينظر نيتشه لقيمة موسيقى فاجنر وأهميتها.

في الفترة من 1873 إلى 1876 أصدر كتابه "تأملات في غير أوانها" على أربعة أجزاء. جاء الجزء الأول عن شتراوس، والثاني عام 1874 عن عدم أهمية دراسة التاريخ، والثالث عن

شوبنهاور مربيا، والرابع 1876 عن فاجنر في بيروث. في الكتاب الأول والثاني يبدو نيتشه متأثرا بالآخرين، وخاصة فاجنر وشوبنهاور، ولكنه بدأ في التخلص من ذلك الأثر اعتبارا من عام 1878 حيث أصدر "إنساني.. إنساني جدا، كتاب للأرواح الحرة"، ثم "بهجة العلم" أو العلم المرح عام 1882، وفي 1886 يصدر "ما وراء الخير والشر"، ثم يعقبه مباشرة بكتاب "أصل الأخلاق وفصلها" عام 1887.وفي عام 1888 يكتب "أفول الأصنام"، ثم "هذا هو الإنسان" وكذا "نقيض المسيح".

وابتداء من كتابه "إنساني.. إنساني جدا" يبدو لنا نيتشه أكثر تحررية من تلك الأفكار التي سيطرت عليه يوما ما مثل نظرة شوبنهاور التشاؤمية، وموسيقى فاجنر، وفي ذلك الوقت أيضا يتوغل المرض ويسيطر عليه. وكما يقاوم نيتشه المرض كان يقاوم أيضا إغراء تلك اللحظات العميقة التي عاشها في ظلال فاجنر. وفيه يتناول موضوعات شتى ومتفرقة من التاريخ إلى الثقافة والتربية والميتافيزيقا بأسلوب يصفه كل من لورانس جين وكيتي شين "بالحكمة المضغوطة أو الموجزة"، حيث أنتج تنوع فكر نيتشه أسلوبا أدبيا مضغوطا ثريا، كثيرا ما يستخدم المجاز والبسمة والحكاية والأمثولة. لقد تجنب عن وعي مناقشات العمق التي اعتبرها العلامة المسجلة على العقل الأكاديمي المتحذلق الذي يعمل في طريق ضيق بحثا عن الحقائق المطلقة، ومذهب شامل من الأفكار[32]، فأحيانا تشتمل العبارة الواحدة على مركب من العلم والموسيقى والدين. ثم أكمل الجزء الثاني من "إنساني.. انساني جدا" بعنوان "الفجر" وفيه يبدأ حملته على الأخلاق بالمنهج الجينالوجي، حيث كثف جهوده الفكرية للحرب على الفلسفة العقلية أو ما أسماها الفلسفة ما بعد السقراطية، لقد سخر نفسه بالكامل لتحطيم تلك الثقافة القائمة على التجربة العقلية.

ويحتل كتاب "هكذا تكلم زرادشت" الذي أصدره في الفترة من 1883إلى 1885، مكانة خاصة في قلب نيتشه وفي اهتمام معظم دارسيه، وقد صدر في أربعة أجزاء، وهي كما يصفها لورانس جين، كيتي شين :أصل الأخلاق والدين -حدود العالم- إرادة القوة- طبيعة الحقيقة[33]، وقد كتب الأجزاء الثلاثة الأولى منه في عشرة أيام. يقول نيتشه: من بين كل أعمالي يحتل زرادشت موقعا خاصا، عبره تقدمت إلى البشرية بأكبر هدية لم يسبق لها أن نالت مثلها إلى حد الآن[34]، إنه نشيد مدائحي للعلة أو للنقاوة. وقد كتبه على طريقة كتابة الإنجيل، وقصد منه ذلك فعلا، وقال عنه إنه كتبه لكي يتحدى كل الديانات.

ومن الواضح أن شخصية زرادشت الهائم الذي يتجول في بلاد غريبة، هي شخصية نيتشه نفسه[35]، لذلك يجوز أن نصفه بأنه مركز التفلسف النيتشوي، و بحسب تعبير أسامه الحاج، أفضل مقاربة ممكنة لفكر نيتشه، فيما اعتقد بيتر سلوتردايك أن زرادشت Zarathustra هو الإنجيل الخامس، وأصدر كتابا بعنوان "الإنجيل الخامس لنيتشه" عام 2001، بمناسبة مرور مائة عام على وفاته. فيما يذهب "بيير هايبر" أنه فينومينولوجيا مضادة لروح جديدة يعبر عنها نيتشه في مواجهة تلك الروح المطلقة لهيجل. ويقول جيل دولوز Gilles Deleuze عن زرادشت: وبين عامي 1883، 1885، كتب أجزاء زرادشت الأربعة، وراكم ملاحظات لمؤلف كان ينبغي أن يشكل تتمة

له. دفع بالنقد الى مستوي لم يسبق أن بلغه؛ جعل منه سلاح تحويل في القيم، لا في خدمة إثبات أعلي[36]، ولكنه يستمر في كتاباته ونقده العنيف، ويتألف عنفا ونقدا وقذفا بكل شيء إلى الجحيم.

إن نيتشه يرسم لنفسه صورة عالمية كونية مستفزة، حيث يرى أنه ذات يوم ستصدح به كل المآذن، ويرتبط اسمه بشيء ما عظيم، فقد وصف لغته في زرادشت بأنها لغة يصعب على لوثر وجوته أن يتقدما عليها خطوة واحدة، ومعلوم أنهما يعدان أفضل من كتب باللغة الألمانية من حيث الصياغة والأسلوب. وكما يقول علي مصباح في مقدمة كتاب زرادشت أن هناك فعلا كراسي جامعية لزرادشت-كما تنبأ نيتشه- في عدة جامعات عالمية في أمريكا وفرنسا واليابان وهولندا وألمانيا، وهناك أيضا مجلة متخصصة بعنوان "الدراسات النيتشوية".

كان زرادشت إذن، بمثابة التشريع النيتشوي للعالم، وقد اختار أن يضعه على منوال اللغة والعبارة والصياغة والتركيب الإنجيلي، وهو يفعل ذلك ليُكسِب زرادشت قداسة تكون بديلا لتلك القداسة التي وضعها الإنسان للأناجيل الأربعة.

أما في أخر محطات حياته الفترة من 1884- 1888، فقد كان يكتب في "إرادة القوة" الذي لم ينشر في حياته[37] ويتجلى فيه المذهب الفلسفي النيتشوي في صورته المنهجية الواضحة فيتناول: تاريخ العدمية الأوربية، ونقد القيم العليا والأساسية في الفكر الفلسفي الغربي "الدين– الأخلاق– الفلسفة" ثم يطرح رؤيته من خلال تعريف إرادة القوة وتناولها كمعرفة، كوجود في الطبيعة، كوجود في المجتمع، كفن، ثم يشير أخيرا في التأديب والتهذيب إلى نظام التراتب وديونيسوس والعود الأبدي.

ونيتشه يدرك أن قراءه ليسوا بالكثيرين، لذلك ينبهنا منذ البداية أن من يحاول الاقتراب من كتاباته ينبغي أن يكون شبيهه في علو الإرادة يقول: أما من كان شبيها بي في علو إرادته فسيحظى بالنشوة الحقيقية للمعرفة؛ ذلك أنني قادم من أعال لم يحلق فوقها طائر، وعرفت أعماقا لم تجرؤ قدم على التيه في أغوارها. لقد قيل لي أنه من غير الممكن لأمرئ أن يدع كتابا من كتبي إذا ما شرع في قراءته، إنني ادخل الاضطراب حتى على هجعة الليل[38]. لذلك فإنه يستهدف القارئ مباشرة دون وسيط شارح أو مفسر، ومن ثم فطريقته وأسلوبه في الكتابة، تستدعي ضرورتين، الأولى أن تقرأ له مباشرة دون وسيط إلا في حدود نادرة، ذلك أن شُرَّاح نيتشه تضاربت تفسيراتهم إلى حد بعيد، فأخضعوه لقدر من التأويل جعل نتائج فعله الكتابي تبدو متشعبة في كل الاتجاهات، ومتناقضة، بل وسلاح نظري يستخدمه كلا الطرفين المتصارعين فكريا.

لقد وضعوا هذا التناقض في إطار التأويل، وذهبوا به إلى حيث تماسك الرؤية العامة لنيتشه، أو اتهموه بالشعوذة الفكرية، وأنه أفضل من قال اللاشيء، يقول هشام غصيب في مقالته عن نيتشه أن اكتشاف أفكاره المتناثرة تستلزم التأويل، بل عدة تأويلات، لأنه ليس هناك تأويل واحد يمكن أن

ينسج كل هذه الأفكار في نسيج واحد موحد[39]، وذهب محمد أندلسي أيضا في كتابه عن نيتشه إلى الاعتراف بأن ثمة مشكلات تواجه قراء نيتشه، فيقول في المقدمة: وتحت تأثير القراءة النازية لأعماله تم نعت نصوصه بأنها تروج لـ"اللاعقلانية" وتستعمل كقناع أيديولوجي للرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية[40]، ويعتقد أن القراءات العربية والغربية في معظمها قد أساءت فهم نيتشه أو عرضت له دون الكشف عن رأي واضح ومحدد تجاهها، ويرى في هذا الصدد أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد صحوة نيتشوية من قبل كتاب فرنسيين استطاعوا وغيرهم إبراز النص النيتشوي حتى صار احد متصدري المشهد الفلسفي المعاصر.

والضرورة الثانية أنه-كما أسلفنا- محفز على التأويل، فعندما نكون أمام نص قصير للغاية، غامض المعنى، يسبح في فضاء الدلالة، حمَّال أوجه، فلابد أن تُعمل عقلك وتشحذ ذهنك لكي تخرج منه بقيمة غالبا ستكون قيمة مضافة.

من جهة أخري فإن نيتشه لا يكترث كثيرا بالكتابة التفصيلية الشارحة المنشغلة بتمام الأفكار واتساعها ومنهجيتها ونسقها، ولذلك فإن كتاباته تتموضع بين فواصل عديدة، ولا تحكمها عناصر التبويب المشهورة، إنه يعمد إلى الاختزال والكتابة المنفعلة فيقول: عليك أن تكتب بانفعال، اكتب بدمك والقارئ الحاذق أو الذكي فقط هو من سيدرك قصدك ويفهم ماذا تعني. يقول أيضا: العرض غير الكامل، كما لو كان ناتئا لفكرة ما أو لفلسفة بأكملها، يكون أحيانا أكثر فعالية من عرضها من الألف إلى الياء: إننا بذلك ندع لنظر القارئ مجالا أكثر للفعل، نحثه على متابعة تطور ما لم يبرز أمامه في خضم الظل والنور، على إتمام الفكر والتغلب على ذلك[41]. ومن ثم يمكن القول بأن الأصل في التأليف النيتشوي هو "الصدمة" عبر مواجهة العالم بأوهامه التي اعتبرها حقائق، وأن كل ما حولنا محض تراكمات خاوية لا تصمد أمام النقد والتمحيص حتى علم المنطق وفكرة النسق ومسمى الفلسفة ذاته وموضوعاتها، كلها ليست سوى خدع وانحلال ثقافي وفساد فكري ودجل. إن نيتشه حالة سيولة فكرية دائمة لم يوقفها سوى المرض العقلي الذي أصابه في العقد الأخير من حياته.

يترتب على ما سبق سؤال مهم، هل التراتب الزمني في قراءة نيتشه أمر ضروري في رحلة استيعابه فلسفيا؟ بمعنى هل يمكن قراءة "إرادة القوة" قبل قراءة "إنساني.. إنساني جدا" ولا يترتب على ذلك القلب الزمني تأثر في الفهم؟ وإن صح فهل هذا يؤثر في فهمنا لنيتشه؟ أعتقد أن القراءة التراتبية الزمنية مهمة في كل الأحوال، ولكن بخصوص الكتابة النيتشوية فإن القضية ربما تختلف قليلا، إن تجاهل البدايات عند نيتشه قد لا تؤثر على فهمنا– مثلا– لكتاب "نقيض المسيح". هنا لابد أن نذكر في المقابل أنه من الصعب إسقاط الجزء الأول من رأس المال عند ماركس من القراءة التراتبية لرأس المال، فماركس قد بدأ في الجزء الأول بموضوع القيمة، وليس بالإنتاج أو التبادل وبالتالي فنقطة البدء لابد أن تعني شيئا ما، هي عند ماركس أن تحدد كافة العناصر المتصلة بفكرة

القيمة وفهمها على الطريقة التي طرحها ماركس سوف تعني في الحساب الأخير رؤية جديدة لعلم الاقتصاد السياسي.

بيد أن نيتشه هنا يدور في فلك كلاسيكي بالنسبة للمدارس التي جاءت بعده - أي في القرن العشرين- حينما اعترضوا على مقولة المؤلف في كليتها. نيتشه رغم تباهيه بتجاوزه للفكر السابق عليه لم يزل يكتب من داخل النسق نفسه، ووفقا لتقاليده العامة، على الأقل لم يستطع أن يتخطى حاجز تلك الثنائية الشهيرة "كاتب– قارئ".

3- نهاية الفلسفة

نقطة البدء التي ننطلق منها في تناول الملامح العامة لمشروع نيتشه الفلسفي هي موقفه من الفلسفة ذاتها، حيث يرى نفسه حدا فاصلا بين عهدين ومرحلتين في تاريخ الفكر، فقد وجه نقدا لاذعا إلى أولئك الذين يتفلسفون بين جدران أربعة، وعلى كرسي وثير[42]، رغم أنه ظل معتقدا أنه بالإمكان أن يعبر عن النفس البشرية في رحلتها الوجودية بمجرد التأمل في الجبال والسماوات وإعمال العقل وتفعيل الطاقة الداخلية من أجل تعرية كل شيء من حوله.

ويتفق رودولف شتاينر مع نيتشه في مآل الفلسفة، فيرى أنها في نهاية القرن التاسع عشر قد عانت كثيرا من هؤلاء الفلاسفة المتخصصين، فأصيبت بتصلب الشرايين، وتوقفت عن أن تقدم جديدا يسهم في تعميق الحرية، وقدمت تفسيرات تكبل الإنسان أكثر من ذي قبل. لقد سارت في ركاب الفكر اللاهوتي والتعاليم الدينية.

وكما كان سقراط يريد أن يكون هو عنوان الحقيقة وشاهدها الأول في تاريخ الفكر، أراد نيتشه أن يكون قبر الحقيقة، ومن هنا جاءت بعض التحليلات التي تضع سقراط في مواجهة نيتشه، فالثاني جدد السؤال الفلسفي وجعله متوافقا مع واقع البرجوازية بعدما كان السؤال السقراطي محايثا لواقع المجتمع العبودي. ويبدو أن السعي لإيجاد نقاط مشتركة بين سقراط ونيتشه قد يغري البعض إلى اعتبار نيتشه نقطة انطلاق فلسفية جديدة، وقد يؤكد تلك المقولة ما نجده اليوم من اتساع أفق النص النيتشوي حتى يكاد أن يتغلغل في كافة مناحي الفكر المعاصر بدءا من النسق الفلسفي الوجودي وانتهاء بنظريات النقد الأدبي.

استدعي أيضا منطق التناول الفلسفي ومنهجه عند نيتشه فكرة الثنائيات، وهي على أية حال إحدى موروثات الثقافة الغربية عموما وتجلت بصورة واضحة في مقولتي النفس والبدن عند ديكارت في العصر الحديث، ولدى التفكيكية في عصرنا الحالي في ثنائيات كالحقيقة واللا حقيقة،

الخير والشر، الصدق والكذب، الشعور واللاشعور، البنية والخارج ...الخ، حيث انشغل نيتشه دائما برد المقولات، فيقول في العقل والعقلانية: في ما مضى كان العقل إلهاً، ثم تحول إنساناً، وها هو الآن يغدو رعاعاً [43]، ولذلك ليس بذات المواصفات التي أطلقها عليه الفلاسفة والعلماء والمفكرون، بوصفه الحكم بين الأشياء وميزان التقييم القادر على إصدار أحكام صحيحة وكلية عن الكون والحياة، ويمارس دوره هذا في استقلالية تامة عن العناصر الخارجة عنه، وإنما ليس العقل في نظره سوى أداة لخلق ثوابت تحركها دوافع الامتلاك عند المنتصرين لتبرير قيمهم وأفكارهم وسيادتها على المغلوبين، فالعقل تاريخيا له دور تبريري عند نيتشه، وبالتالي فأحكامه مشكوك فيها. إنه يؤدي وظيفته كأي عضو آخر في الجسد، ولكن وظيفة العقل أخطر لأنه هو المسئول عن تلك المفاهيم المغلوطة عن الحياة، والتي أدت إلى أن انحدر الإنسان المعاصر لمرتبة الحيوان.

إن نيتشه ينكر العقل الكلي، والعقل المنطقي، والعقل التحليلي والتركيبي، ويقول بعقل تبريري مهمته إنكار سلوك كل ما له صلة مباشرة بالحياة، إنه ذلك العقل الديونيزسي أو العقل الباحث عن الحقيقة، وليس عن المعرفة. ومن ثم ينصب من نفسه مدافعا عن اللامعقول ليواجه العقلانية التي وضعت العقل فوق الطبيعة والحياة، وجعلت منه حكما ومعيارا، مما أدى إلى سقوط البشرية في قاع الهمجية، فاللامعقول عند نيتشه كان ردة فعل عن إخفاقات وجرائم العقل في التاريخ، ويطالب بإعادة النظر في معنى ومفهوم ووظيفة العقل ليصبح جزءا من الطبيعة يسير معها وليس أمامها.

ومن هذا المنطلق تشيع نيتشه للرومانتيكية، التي ظهرت كردة فعل على العقلانية؛ فقدمت ما عجزت عنه العقلانية طوال القرون الماضية، لأنها ببساطة حجمت دور العقل- وهذا يكفي تماما في نظر نيتشه- وكذا قدرت دور التجربة الفردية، فلم يكن دفاع نيتشه عن الفردانية سوى لكونها ردة فعل أيضا على الفلسفات والأفكار الدينية التي مجدت المجموع، وجعلت من سلوكيات الفرد مجرد خادم لروح الأمة أو أهدافها. كما اتخذت الرومانتيكية موقفا من حركة التنوير وما قدمته للإنسانية من أفكار تقدس الدور الكبير للعقل وتفصله وتجعله متعاليا على التجربة الحية للإنسان.

وبقدر ما يُعتقد أن أفكار نيتشه قد تأثرت بالحركة الرومانتيكية، فإن ذلك لا يتعارض مع تأثر نيتشه بالفكر الإغريقي، فحقيقة الموقف الرومانتيكي أنه جاء ليصارع الوضعية التي توغلت جراء تطور العلوم والتطبيقات التكنولوجية. ونظرا لتسارع عجلة العلم، نمت الوضعية بصورة كبيرة، وتأثرت الرومانتيكية بالسلب وتراجعت خطوات واسعة، وتذهب صفاء جعفر إلى أن اختلال التوازن بين التيارين المتعارضين الرومانتيكية والوضعية، حيث نمت الآلية نموا عظيما، ولم تجاريها المذاهب الروحية، فكان لابد من وقوع كارثة هائلة، وكانت الحرب العالمية الأولى[44]، ومن هنا لم يكن انحياز نيتشه للرومانتيكية سوى اصطفاف في الاتجاه المعارض للعقل ودوره في التاريخ.

أما عن مفهومه للوجود، فإن نيتشه يرى أن المعنى السامي له يشترط تهشيم الأصنام في الأخلاق والسياسة والفلسفة، ففي العالم من الأصنام أكثر ما فيه من الحقائق. هو يتحدث عن أن البناء الفوقي كله للفكر الإنساني بناء زائف غير حقيقي، ولا يكشف عن إنسانية الإنسان، إن الإنسان عنده لا يرى هدفا ومعنى لوجوده في شيء مفارق أو استنادا إلى غيره، وإنما يتحقق ذلك الوجود وذاك المعني انطلاقا من ذاته، ومن ثم فكل البناء الفكري السابق بناء مضلل لا يعكس لنا الحقيقة ولا يتحدث عن الذات الحقيقية، فالجميع عاشوا في أكاذيب بدءا من الإنسان العادي وحتى الفلاسفة الذين يتحدثون عن الوجود، أكاذيب مضللة ليست سوى تعبير عن مدى الاضمحلال الذي وصلت له الإنسانية. ومن ثم يدعو نيتشه إلى استغلال هذا التدني والاضمحلال للكفاح ضده وإعلان الحرب عليه، إذ يحلم بهذا النوع من الرجال الأشداء الذين يطلقون على أنفسهم "الهدامين" فيعملون على نقد كل شيء وتقويض أركان كل حقيقة، وإظهار كل ما هو شر وباطل علنا في وضح النهار دون وجل أو تردد.

ويقصد بهدم الأفكار السائدة تلك التي ورثناها من العصور السابقة، وذلك التراث الروحي الذي يشكل رصيدا حيا يحكم سلوكيات البشر ويدير حياتهم نيابة عن عقولهم، لذلك فالإنسان الهدام هو شخص إيجابي ذو عقل حر، وليس عقلا فوضويا، بل عقل قادر على الرفض والسؤال والهدم. إن المهمة الأولى للبشرية في كل مكان وزمان هي العمل باستمرار لإنتاج بشر عظماء متفردين، هذه هي مهمتهم وليس شيئا آخر[45]، ولن يأتي ذلك بدون الصراع المستمر، بدون الحرب المتقدة دائما. ونيتشه يقدر الحرب ويعتبرها ميزة، فالقدرة على المعاداة وممارسة تلك القدرة لهو تعبير عن الطبع القوي. ويرى أن شخصيته تتسم بالهجوم ويعتبره إحدى غرائزه، ويشير إلى أن النزوع العدواني إنما هو التعبير الحقيقي عن القوة، وذلك على عكس الانتقام الذي يعبر عن الضعف، فالمرأة مثلا تنتقم لأنها تشعر بضعفها.

ثمة نقطة مهمة أثارها فؤاد زكريا في كتابه عن نيتشه، وهي إذا كان نيتشه ينتقد الأخلاق الثابتة المتحجرة التي تأتي لنا من التاريخ أو الأديان، ويعتبر أن الأخلاق لابد وأن تكون واقعية، أي ذات صلة مباشرة بالحياة التي نعيشها الآن، وأن تنبثق أخلاقنا من واقعنا وليس من تاريخنا، فهو هنا يطالب بوضوح بالواقعية أو إتباع المنهج الواقعي، في حين نجده يعارض نظرية العلم حينما تكشف عن حقائق الكون، وتعتبر تلك النظريات تعبيرا عن حقيقته. هنا يرفض نيتشه أن يكون العلم مصدرا لكشف حقيقة الكون، رغم أنه واقعي إلى أقصى درجة. هذا التناقض الذي ربما صبغ الكثير من أجزاء فلسفة نيتشه يراه بعض أنصاره شيئا مميزا، فالرجل لم يطرح نفسه كفيلسوف نظرية مغلقة أو اتجاه بعينة، إنه يرفض كل القوالب، لذلك ربما تجد بعض التناقضات في مواقفه وفي فلسفته

بشكل عام، ولكن من المؤكد أنك لن تجد نيتشه أبدا معاديا للحرية، للتفكير الحر، للبحث عن مستقبل أفضل للإنسانية بعيدا عن قيود النظريات والاتجاهات المغلقة والتاريخ الحاكم لرؤيتنا وأحكامنا.

وفيما يتعلق بموقفه تحديدا من العلم، أشرنا إلى أنه لم يكن مؤيدا على طول الخط، نعم كان نيتشه معجبا بالمنهج العلمي التجريبي وبالتطور العلمي في عصره وهو ما جعل فؤاد زكريا يشير إلى أن نيتشه كان يعتزم تخصيص بعض سنوات عمره لدراسة نظرية العلم بصورة أكثر توسعا ولكن القدر لم يمهله لذلك، إذ اهتم بصفة خاصة بالبيولوجيا لأنها في رأيه تدعم نظرته في الإنسان الأعلى والعود الأبدي وتعارض النظريات الميتافيزيقية. وقد نجده يشارك المذهب الوضعي في بعض الرؤى وخاصة تقديرهم لدور التجربة في الحياة، ولكنه يزيد عنهم في أنه لم يجعل من العلم مصدرا وحيدا للمعرفة بل سنجد النزعة الصوفية والروحية ذات ملمح واضح لديه وكذا الشاعرية المفرطة التي لم تكن من سمات المفكرين الوضعين.

وهذا على خلاف موقفه من المنطق حيث اكتفى بالنقد العام الذي لا يرقي إلى النقد البنيوي أو العملي، إذ وصفه بأنه منطق غير منتج لأنه منشغل بالحدود وليس بالعلاقات ويكرس لفكرة عدم التناقض والهوية. وما يبرر صدق مسعى نيتشه هنا هو ظهور المنطق ثلاثي القيم أو متعدد القيم، فالثورة على منطق أرسطو يعد في أحد جوانبه انتصارا للتصور النيتشوي عموما، وهذه قضية في حاجة إلى إعادة نظر وبحث.

أما عن موقف نيتشه من اليهود والمرأة فقد لقيا تفسيرات عدة، فاشتهر أنه أول من أسس للموقف النازي من اليهود، وعرف عنه أنه أحد خصوم المرأة التاريخيين. بداية مر موقف نيتشه من اليهودية واليهود بمرحلتين، الأولى عبر عنها في "إنساني.. إنساني جدا" وأشار فيه إلى أن مشكلتهم تكمن في عزلتهم وانغلاقهم على أنفسهم ورفضهم للمجتمعات التي يعيشون فيها، ويرى الحل هو نسيان قوميتهم تلك والانغماس في المجتمع وفقا لنظريته عن الإنسان الصالح أو السوبرمان الذي يعلو فوق كل شيء، كالقومية والديانة. إن اليهودي يجب أن ينسى عقيدته ويتذكر فقط أنه مواطن أوربي.

أما الموقف الثاني فقد جاء في "فيما وراء الخير والشر" حيث ناقش الموضوع باستفاضة، فقد اعترف لليهود بقدرتهم الفائقة على التكيف الوجودي مع أي مجتمع، وتفوقهم الشديد وامتدح أصالة عرقيتهم، ولكنه في الوقت نفسه اتهمهم بأنهم وراء توجيه الدين عموما نحو تبجيل أخلاق العبيد، فالضعيف هو الجميل والخيّر، والقوي هو الشرير، والفقراء هم الأعلون، أما الأغنياء

والأقوياء فهم في مرتبة أقل عند الإله. إن اليهودية تلعن قيم الارستقراطية لأن الأغنياء ملعونون من الله. لقد طبع اليهود الدين بأخلاقيات العبيد.

ويرى أن الحضارة اليهودية/ المسيحية هي التي انتصرت على الحضارة الرومانية التي تدعم الشجاعة والقوة والنبل، فالصراع في القيم بين الرومان واليهود، بين السادة والعبيد، بين الروح الكهنوتية والروح الإقطاعية. واليهود هم المسئولين عن امتداد الروح الكهنوتي في فكر العالم، وبالتالي إذا استمروا على هذا المنوال سيفقدون أوربا التي عاشوا فيها 18 قرنا– وقت كتابة نيتشه– بعدما فقدوا مصر وخرجوا منها بإرادتهم. والآن الخيار لهم، إما الاندماج في المجتمع الأوربي أو يقرروا الخروج منه.

على الجانب الأخر سنجد أن موقف نيتشه من العرب والمنطقة العربية والإسلام إيجابية، فيرى أن الثقافة الغربية والصليبية على وجه الخصوص حرمت أوربا من هذا الزخم الموجود في الحضارة العربية، إن الصليبية كانت قرصنة متقدمة، وبالأخير، يرى أن الشعوب الحرة هي الرومان والعرب واليابان الألمان.

أما عن موقفه من المرأة، فالأمر لا يختلف غموضا عن موقفه من اليهود. فمن المعلوم أن نيتشه نشأ في بيت مع خمس سيدات "والدته وجدته وأخته وعمتين له"، فكان لتلك النشأة تأثير لا يمكن إنكاره على كثير من تصورات نيتشه عن العالم، والواقع، والموقف من قضايا أخرى، منها موقفه من المرأة، حيث ذكر مرارا أن المرأة شر، ولا تأتي إليها إلا وفي يدك السوط!! إنها أشد خبثا بكثير من الرجل وأكثر حيلة. الطيبة شكل من أشكال الانحطاط لدى المرأة... إن الصراع من أجل مساواة الحقوق هو في حد ذاته عرض مرضي[46]

وحقيقة الأمر، فإن موقف نيتشه هذا من المرأة يبدو غريبا جدا في ظل دورها في حياته، فحديث كهذا لا يمكن أن يخرج سوى من رجل تربى في كنف عائلة متدينة، وعلى يد كهنة يعلمون الناس أن المرأة كائن نجس وتافه، يقول: يعتبر الناس المرأة عميقة، لماذا؟ لأنهم لا يلمسون العمق لديها أبدا. المرأة ليست حتى مسطحة[47].والغريب أيضا أن يتجاهل المفسرون وأشياع نيتشه هذا الأثر العائلي والديني، ويعتبرون موقفه المعادي من الدين بعد ذلك شفيعا له حتى وإن انعكس ذلك الموقف الرجعي له من المرأة على تأصيل مدني لاحتقارها يضاف إلى فقه إهانة المرأة عبر التاريخ.

وفي عبارات واضحة لا تحتمل التأويل يقدم نيتشه ترسانة من الأفكار الرجعية في هذا الموضوع، فيقول: ينبغي أن يربى الرجل للحرب، والمرأة لاستراحة المحارب: وكل ما عدا ذلك فحمق[48]، فمهمتها هي أن تظل تتمنى وتحلم في أقصى صور حلمها أملاً، هو أن تلد الإنسان الأعلى. إنها بطبيعتها مخلوق ناقص، عاجز عن القيام بأي عمل جدي، وإنها تهتم بالأشخاص لا

بالأشياء، وتنظر إلى الأمور نظرة شخصية متحيزة. ويرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد المرأة فهي محافظة بطبيعتها، تحترم الأفكار التي يقرها المجتمع، وأن الروح الحرة لا تعيش مع المرأة[49]، وقد اتبع دريدا نهجه ونقده للمرأة ، مشيرا إلى أنه ليس هناك شيء غريب على المرأة ولا معاكس لها ولا مُعادٍ لها سوى الحقيقة، فبراعتها تكمن في الكذب، وقضيتها الأساسية هي الظهور والاحتفاء بجمالها[50]، إنها نمط متناقض يحمل في داخله الإدانة والعطف معا، إدانتنا له وعطفنا عليه، إنها أكبر تعبير عن نموذج الحقيقة المزيفة، ويكاد يحدث تقاربا بينها وبين اليهود، إنهما وجهان لذات العملة، عملة الدوجمائية.

ولكن هذا الرأي القاسي لم تمنع مشاعر نيتشه من الجنوح المتطرف حبا وإعجابا بـالفتاة اليهودية "لوسالومي" فعرض عليها الزواج، ولكنها رفضت العرض، وفضلت مكانه "بول ريه". ثم بعد ذلك ارتبط وجدانه بـ "كوزيما فاجنر" التي اعتبرها البعض سببا في التعجيل بدخوله المصحة النفسية، فحبه لها وحرصه في الوقت نفسه على عدم التصريح بذلك جعل معاناته تشتد. وهناك من يضرب بكل هذه المشاعر النيتشوية تجاه السيدتين اللتين أحبهما عرض الحائط، حيث أكدوا على أن نيتشه كان مثلي الجنسية، وربما كان هذا أحد أسباب بعض مواقفه الكارهة للمرأة، ويقال إنه كان خنوثيا. على أية حال فإن تربيته على يد خمس نساء لابد وأن تكون تركت أثرا ما في حياته ومواقفه المختلفة.

وإن كانت الباحثة نهلة الحمزاوي ترى أن النظرة الدونية لم تكن للمرأة بوصفها الفزيولوجي الجنسي، وإنما لمكانتها المتحددة بالقوة أو بالضعف على الصعد الجسدية والعقلية والسيكولوجية[51]، ومن هذا المنطلق يعتقد بعض المفسرين أن نيتشه هو مؤسس النزعة النسوية في الثقافة المعاصرة، من حيث إنه عمل بتركيز كبير على إعادة النظر في العلاقة بين الرجل والمرأة، وإعادة تقييم العلاقة الغريزية، ولكنه يرد بنفسه على ذلك التصور بقوله: فتحرر المرأة هو غريزة حقد المرأة الفاشلة، أي تلك العاجزة عن الإنجاب تجاه المحظوظة، وليس الصراع ضد الرجل سوى وسيلة وتعلة وخطة مراوغة، ليس إلا [52]، وربما جاءت فكرة علاقة نيتشه بالنسوية أنه تشدد في الخصومة مع المرأة كواقع منسحق خلف الرجل وليس كجنس.

على جانب أخر، وبعيدا عن قضيتي اليهود والمرأة، يثق نيتشه في أفكاره ويتنبأ بأنها ستسود العالم يوما ما، إنه يطرحها بصفتها فلسفة المستقبل. وليس من شك أن نيتشه هو واحد من كبار الفلاسفة الذين نقلوا الفكر الفلسفي إلى مرحلة بحث جديدة، ومنطق تحليل مختلف، إنه فيلسوف ميتافيزيقا الجسد والإرادة، صاحب الأثر البالغ على الفلاسفة من بعده، لذلك تنوعت الاتجاهات التي نسبت نيتشه إليها، ونسبت نفسها إليه، وكما يذهب "ياسبرز" إلى أننا لا يمكن أن نرى العالم جيدا- على الأقل اعتبارا من منتصف القرن العشرين- إلا من خلال نيتشه، وخاصة موقفه من موت الإله. وكما تقول صفاء جعفر: إن الفلسفة الحديثة لم تهضم بعد كل ما قدمه لها نيتشه، ليصبح تفسير المحتوى الميتافيزيقي لفكر فيلسوف القوة مهمة من مهام الفلسفة المعاصرة[53]

وهناك من اعتقد في أنه أبو علم النفس – وسوف نناقش تلك الفكرة بعد قليل– بينما البعض يذهب إلي أنه أيضا يعد رائدا من رواد المذهب النفعي، فقد أشار قبل بيرس ووليم جيمس إلى أن الحقيقة هي الشيء النافع، وأن معيار الخيرية مرتبط بمدى ما يحصله الإنسان لنفسه أو للآخرين من نفع، وكلما اقترب الواقع من الطموح الشخصي اقتربت الحقيقة من المنفعة، فالعقل الحر يبقى في صورة وعيه إبان إبداع الحقيقة ولم يعد ينظر إلى الحقيقة من حيث إنه خاضع لها، بل من حيث أنها إحدى إبداعاته[54]، فكل ما هو نافع هو حقيقي، وواقعي في الوقت نفسه.

ولا يمكن إنكار تفكيكية نيتشه أو كمون فكرة التفتيت عنده، ذلك أنه كتب بالطريقة التي رأى بها العالم، ثم اكتشفنا أن العالم– على الأقل من وجهة نظر تلاميذه– كان في حاجة إلى هذا التفكيك الذي يتناسب مع عولمة الرأسمالية، فعندما يكتب نيتشه إلى إنسان الغد فهل كان يقصد إنسان عصرنا الحالي "الألفية الثالثة" الذي وجد ذاته المفكرة في عبارات نيتشه اللاذعة بغير نسق أو منهج أو رؤية متكاملة؟ يجيب على هذا السؤال في أصل الأخلاق بقوله: إن أسلوب النبذة الذي صيغت به كتاباتي، يشكو من بعض الصعوبة: لكن ذلك يأتي من أن الناس لا يأخذون هذه الصيغة اليوم على محمل الجد. فالنبذة التي يكون سداها ولحمتها ما ينبغي أن يكونا عليه، لا تنحل رموزها بمحض قراءتها، فالأمر يحتاج إلى أكثر من ذلك بكثير[55]، يعني من ذلك عندما ترتفع القراءة إلى فن من الفنون، يصبح الإنسان قادرا على الاجترار حتى يستطيع فهم كلماته، لذلك تنبأ هو نفسه بأن كتاباته ستحتاج إلى وقت لكي يمكن فهمها.

أما عن وجودية نيتشه، فالكثيرون يقرون بأنه فيلسوف وجودي بامتياز، وآية ذلك إقراره بأن وجود الإنسان سابق على ماهيته، وليس له ماهية محددة سلفا، بل هو الذي يشكلها ويكونها من خلال واقعه وتجاربه وتفكيره. إن الإنسان صيرورة دائمة ليس لها بداية أو نهاية، إنه سيولة متجددة، ومنحىً متعرج، وفكر هائم في فضاء الحياة يبحث له عن مستقر غير موجود. الإنسان في الوجودية وعند نيتشه -على السواء - يقف على مفترق طرق دائما، يسعي لتجاوز ماهيته الراهنة بصفة مستمرة وأهمها التحول عن الحيوانية. إن الإنسان ضروري لتحرير الطبيعة من لعنة الحياة البهيمية، وإن الحياة ترى أخيرا نفسها في الإنسان كما في المرآة[56]، إنه مخاطرة دائمة للتحرر من الماضي واستدعاء للمستقبل، وبهذا المعنى ربما نفهم ما يعنيه بمفترق طرق، ويمكن إدراك تفسيرها من إرادة القوة عنده، حتى فكرة موت الإله التي قال بها نيتشه يعتبرها الوجوديون جزءا من صلب فلسفتهم، فيشير هيدجر إلى أن المقصود ليس الإله المسيحي ولا آلهة الأديان بشكل عام، بل إن المقصود بها هو عالم ما فوق المحسوس، وعالم الميتافيزيقا بوجه عام [57]

هنا يستدعي السؤال نفسه، هل نيتشه فيلسوف مثالي أم مادي؟ الحقيقة أن الإجابة ليست سهلة، ولا بديهية، فالمؤكد أنه يرفض نظرية المُثُل وفكرة العناية الإلهية وكل تصورات العالم الآخر ويعتقد في اللا مُثُل، فالحقائق ليست أبدية، إنما تُكتشف من خلال الممارسة والتجربة، وهي أيضا ليست نتاج اتفاق المجموع، فلكل إنسان الحق في أن يكشف عن حقيقة كل شيء بنفسه، وأن يلتزم بما يعتقد أنه الحقيقة. وينكر كذلك قصة الخلق بالطريقة التي حدثتنا عنها الأديان الإبراهيمية لأنها لا تصمد أمام النظر العقلي. إن المُثل تأتي من الغرائز، فأي إنسان يطمح إلى مثال، دون أن يستنبط هذا المثال من الواقع الفعلي، فإنه يفرض بذلك فقط لأنه لا يعرف الغريزة، تلك الغريزة التي ينبثق

عنها المثال ذاته[58]، الأمر الذي جعل شتاينر يؤكد أن نيتشه يعتبر نقيضا للمثالي، ربما بالمعنى الأفلاطوني والمسيحي أو الديني عموما.

ولكن هل هذا يكفي لنعت نيتشه بأنه ليس مثاليا؟ لاسيما وأنه قد اهتم كثيرا بالدور الذي يلعبه العلم في كشف قوانين الطبيعة، وفي ضرورة الالتزام بنظرية العلم وتوظيفها لصالح الإنسان، أي لصالح التفكير الحر بعيدا عن أي تأثير قد يحد من الاستمرار في البحث عن الحقائق، فالمثل العليا تنشأ طبقا لقوانين الطبيعة، تماما كما تنشأ الأمراض، والفرد الصحيح هو الذي يكافح المثالية كما يكافح الأمراض[59].

إنه يعارض المثالية وكل تفسير ينطلق منها، بل وكل نتيجة حاصلة بناء عليها، فقد عملوا على تقطيع أوصال الوجود الإنساني، بأن قسموه نفسا وجسدا تارة، وفكرا وواقعا تارة أخري. ولم يكتفوا بذلك، بل أعلوا من شأن النفس والروح والفكر لا لشيء إلا للحط من شأن الواقع الفعلي ومن شأن الجسد[60]. وفي "زرادشت" يشير نيتشه أنه ليس هناك سوى الجسد، سوى الواقع الفعلي فحسب، وما النفس إلا بعض من متعلقات الجسد، ومن توابعه، إنها من صلب الجسد، الواقع هو الذي يشكلها، الواقع المتجدد المتغير السائر دوما للأمام غير الملتفت خلفه، أو الناظر لما وراء الحياة والوجود. إن النفس محايثة للواقع وملازمة له، وإن لم تكن ظاهرة وواضحة، فذلك لأنها تحتاج ذوات حرة تستطيع أن تجاهد من أجل سبر أغوارها. إنه يرفض أي سلطة حتى سلطة العلم، ويفتح الطريق واسعا أمام كل الرغبات والغرائز لأن فيها يكمن التحرر الكامل والمثال الواجب والحقيقية الصادقة.

ونيتشه ليس فيلسوفا يلهث خلف الغرائز، الغريزة ليست هدفا في ذاتها في فلسفة نيتشه، إنه لو اكتفي بذلك القول لأصبح من دعاة حيوانية الإنسان، بل إن دعوته لإطلاق عنان الغرائز وعدم كبتها تأتي من اعتقاده بأنها الأصدق في التعبير عن حقائق الوجود، ومتى أخفينا جزءا من تلك الحقائق، فإننا نخفي بذلك الفعل جزءا من الوجود، من وجودنا، يقول: نحن نفضل إخفاء وجوهنا في مكان ما، بحيث لا يتمكن ضميرنا ذو المئة عين العثور علينا، وكيف نستعجل لكي نمنح حبنا إلى الدولة، لجمع الثروة، إلى الحياة الاجتماعية أو العلم، كيف نشتغل في عملنا اليومي بحماس طائش أكثر مما هو ضروري للحفاظ على حياتنا، لأننا نجد هذا أكثر ضرورة من عدم الحصول على تفرغ لِلَم أفكارنا [61]. ومن ثم تصبح مفاهيمنا الكلية عن الحياة محكوم عليها بالنقصان، لذلك يشدد نيتشه على أن غاية الغرائز الوصول بالمعرفة الإنسانية إلى الفضيلة والعدالة والمعرفة، مع عدم استنباط تلك المفاهيم من أفكار دينية مسبقة تحدد لنا كيف نتعامل مع غرائزنا، بل يجب أن يكون كل مسعانا هو الرقي بها وتقديرها حتى نستطيع أن نصل من خلالها إلى كل ما له قيمة في الحياة. وعلى عكس التصور الديني الذي يرى أن الإنسان كلما تخلي عن غرائزه وكلما تنكر لها؛ أمكن له أن يصعد في سلم الخيرية، وأصبح إنسانا طيبا؛ نجد نيتشه يذهب إلى عكس ذلك تماما، إذ يرى أن الفرد لا يكون ذاته إلا عندما يقتحم الصعاب، ويزج بنفسه في المخاطر كي يحقق ما ينزع في داخله إلى التحقق. والفعالية الإنسانية لن يكون لها معنىً إذا ما وضعت نفسها في خدمة أهداف لا شخصية وخارجية عنها[62]

في النهاية نيتشه لا يؤمن بنظرية المُثل التقليدية المنبثقة عن الفلسفات أو الأديان، ولكنه يؤمن بالإنسان الأعلى، كمثال للإنسان الصحيح، وبالتالي أحلَّ ذلك السوبرمان محل الرب. يؤمن بالعود الأبدي كتصور بديل لفكرة الحياة الآخرة، وينتقد الميتافيزيقا ليس لأنها تنشغل بالماوراء فحسب، بل لأنها تكبت كل غرائز الإنسان، ولا نعلم لو أن الأديان كانت تدعم الغرائز وتنشغل بقيمتها في دورة الحياة، وتنطلق منها في تفسير تحرر الإنسان؛ فهل كان نيتشه سيكون أحد رجال اللاهوت؟ بمعني هل مشكلة نيتشه مع الميتافيزيقا أنها تنصب إلهاً نحن في غير حاجة إليه؟ أم تنصب إلهاً يعادي الغريزة؟ هنا لن نقول إن الاختلاف بين فلسفة الإنسان الأعلى وفلسفة الإله المفارق يكمن في أن كل منهما يكتب الحقيقة من وجهة نظره، أو أننا من حقنا أن نختلف مع فكرة التعالي في الإنسان المثالي عند نيتشه كما نختلف مع فكرة المفارقة للإله الإبراهيمي، وأنه في نهاية المطاف لا يختلف نيتشه عن أفلاطون، فالمثال الأفلاطوني له خصائص وتنبثق عنه نتائج فلسفيا واجتماعيا، وكذا الإنسان الأعلى عند نيتشه له أيضا سمات، بل وطريق يجب أن نتبعه لكي نصل -كما يرى نيتشه-إلى الحياة الإنسانية السليمة.

إن تعاليم نيتشه لا تختلف سوى من حيث المسار عن تعاليم أفلاطون، وأن قواعد نيتشه في فهم الحقيقة وإدراك الصدق هي صورة معكوسة تمام الانعكاس لنظرية "المُثل" الدينية والفلسفية. إن ما فعله نيتشه هو قلب كل تفاصيل الصورة قلبا تاما، إنه الوجه الآخر للمسيح ولكل متدين، والوجه الآخر للمجموع ولكل مفكر دعى إلى الروح الكلي، والوجه الأخر للتاريخ، والوجه الآخر للحياة الآخرة، إنه فليسوف سعى إلى إنزال الفلسفة من السماء، ولكنه لم يضعها على الأرض بكلتا قدميها، بل جعل إحداها على أرض الواقع، بينما وضع الثانية داخل دهاليز النفس البشرية، فجعل في فلسفته جزءا مثاليا لا يمكن إنكاره، وبالتالي فإن نيتشه فيلسوف مثالي، وإن كانت مثاليته تلك مبنية على تصورات ذهنية بالعود الأبدي والسوبرمان. وما يعكسه هذان المفهومان يؤكد أيضا أن تلك المثالية ربما مصابة بذات الضعف المثالي الذي اتسمت به الفلسفة المثالية بشكل عام. وآية الضعف هنا أن العود الأبدي يتناقض مع فكرة الكمال الإنساني، فكيف يكتمل الإنسان في السوبرمان ثم يعود من جديد في دورة حياة بدائية؟

في الأخير، هل تكمن شهرة نيتشه في إبداعه وهو في حالة مرضه العظيم أم في مضمون مؤلفاته ورؤاها؟ بمعني آخر، هل استمرار فلسفة نيتشه حية وفعالة حتى اليوم يكمن فيما قدمه من هدم أم فيما طرحه من تصورات لبناء مستقبل الإنسانية؟ يجيب رودولف شتاينر وهو واحد من أوائل[63] الذين كتبوا عن فلسفة نيتشه- قائلا: لقد احتار الوجدان الغربي في الكيفية التي يتعامل بها مع هذا المفكر الذي يغني خارج السرب.. تارة يصفقون الباب من خلفه كما يطرد الابن الضال، وتارة توقد له الشموع كأنه أحد القديسين... ومع ذلك كله كثيرا ما راحوا يقرعون على بابه كلما عصفت

في الروح أزمة كبرى. والآن مع هذا الرعب الذي أنتجته هذه الحضارة يولد نيتشه تقريبا كل يوم من رحم العواصف والكوارث[64].

وقد وصفه مؤرخو الفلسفة بأنه ذلك الفيلسوف الشاعر الذي سبر أغوار النفس، فصار ضيفا مهما لدي علماء النفس، واعتبره عدد غير قليل من علماء النفس أول عالم نفس في الفكر الغربي المعاصر، ونعته البعض الآخر بأنه حالة فكر خالصة، بدأ به وانتهى عنده، وعُرِف في أدبيات الفكر الفلسفي بأنه فيلسوف الحياة، فيلسوف إرادة القوة. ورآه هيدجر فيلسوفا ميتافيزيقيا بامتياز رغم أنه حارب الميتافيزيقا بلا هوادة وشن عليها حربا شعواء. وإن كنت أميل إلى وصف نيتشه بأنه فيلسوف عدمي، رغم دفاعه عن الحق في الحياة المفعمة بالحيوية والتمرد، عدمي لأنه جعل الكلمات كالمطرقة تضرب في كل اتجاه، وكأنه دون كيشوت يحارب طواحين الفكر الإنساني، ويسعى إلى خلق عالم جديد بالإرادة الإنسانية، فقط هي الإرادة، إرادة الفكر الحر والعقل المتوهج، ويحلم بهذا الإنسان الذي سيأتي في المستقبل ليغير من شكل الحياة ويمنح فعل الوجود صورا أخرى غير التي تقوم اليوم على أوهام وأكاذيب وتقاليد بالية وإيمان زائف.

أما أهم القراءات ذات الأثر الباقي اليوم لنيتشه فهي قراءات ما بعد الحداثة، أو تيار ما بعد الحداثة المستمد رؤاه من فلسفة نيتشه التي تستلهم منطق الاختلاف في تحليلاتها للنص سواء النيتشوي أو غيره، إنها تنطلق من نفس السؤال الجينالوجي في تحاورها مع النص. وقد مثله تيار عريض من الفلاسفة والمفكرين خاصة الفرنسيين ومنهم ميشيل فوكو ودولوز وجاك دريدا وفاتيمو وكوفمان وإريك بلونديل وكلوسوفسكي ...الخ. إن نيتشه في نظر هذا التيار هو مفتتح ما بعد الحداثة، لما أسسه من تقويض للنقد الميتافيزيقي وفتح آفاق النص وهدم التحليلات البرهانية والتطابق والهوية واعتماد التأويل منهجا للفهم.

وعلى الصعيد العربي انشغل به مبكرا عبد الرحمن بدوي وفرح أنطون وسلامة موسى وعبد الغفار مكاوي وفؤاد زكريا، ثم حدثت طفرة كبرى في ترجمة وقراءة نيتشه في العقود الأخيرة وخاصة من مفكري المغرب العربي والشام، فكتبوا عنه على اعتبار أن فلسفته–لاسيما في مواجهتها للتقاليد الرجعية- تتناسب مع ما يجب أن يتحلى به المفكر العربي لمواجهة هيمنة ثقافة الخرافة والأساطير.

وبعد ذلك التناول الموجز لحياة نيتشه وفلسفته، سنقترب أكثر من بعض رؤاه ومواقفه التي تكشف لنا بعض من تصوراته الفلسفية.

4- المنهج والتأسيس في فلسفة نيتشه

سنتناول هنا ثلاث قضايا انشغل بها المتخصصون في فلسفة نيتشه، وأهمها المنهج الجينالوجي، وموقف علم النفس من نيتشه، ثم موقف نيتشه من نظرية الفن.

أ- الجينالوجيا كمنهج

اهتم نيتشه بمبادئ المنهج الجينالوجي الذي ينشغل بجعل كل الأفكار محل نقد وشك، ويطرح كل تصور أو مفهوم مسبق محل التساؤل دون التسليم بصحة شيء، لذلك قيل إن دعاوى موت الإله وموت الأخلاق ونهاية الميتافيزيقا وتراجع القيم وفلسفات النزعات العرقية؛ جاءت تحت تأثير نيتشه، الذي أُطلق عليه "السائل الكبير".

والبحث الجينالوجي: هو ذلك العلم الذي يبحث في أصل الأشياء وبدايات تكوينها وإثبات نسبها والوقوف على أصولها. وهو لفظ يوناني الأصل genealogos يعنى مقطعه الأول Genea الأصل و Logosعلم، أي علم الأصول، الذي ينظر في الأصل المشترك للمعاني أو الكلمات أو المفاهيم.

والجينالوجيا أحد فروع علم التاريخ. وقد استخدمها هيجل أفضل استخدام في الفلسفة الغربية، ولكن استخدام نيتشه لها لم يكن بهدف إثبات معقولية التاريخ كما فعل هيجل، وإنما لإثبات خرافة تلك الأنساب وعدم استنادها إلى حقائق موثوق فيها، أي استخدم هذا المنهج بغرض الهدم لا البناء، على عكس ما فعله ماركس حينما استخدم المنهج الديالكتيكي في المادية التاريخية، وفي تبرير الفعل الثوري. وقد وصف جيل دولوز الجينالوجيا بأنها إرادة تفسر، وإن كانت لا تعتني كثيرا بالتفسير التاريخي التتابعي بقدر ما تنشغل بهذا الفعل من أجل قلب القيم، وليس مجرد نقد القيم السائدة.

وبالأساس، يعد نيتشه فيلولوجي أي عالم لغة أكاديمي انشغل بدراسات اللغة القديمة وقام بتدريسها في الجامعة، وكشف في دراساته تلك عقم فقه اللغات القديمة وتأثيرها السلبي على طرق الفهم البشري المعاصرة. وهو ما انعكس بوضوح في مؤلفاته الفلسفية حيث كان المنهج الجينالوجي حاضرا بقوة وبصورة مؤثرة في تحليلاته، فالجينالولجيا تعمل إذن على تفكيك النموذج القضوي الملهم للفلسفة الميتافيزيقية، الذي، وإن عثر على صيغته المنظمة والكلمة في المنطق الأرسطي، يمتد بجذوره، في نظر نيتشه، إلى سقراط ومن بعده أفلاطون. إن اللحظة السقراطية–على النقيض

من الصورة الكارزمية والمتلألئة التي يكاد يكون مؤرخو الفكر الفلسفي قد نسجوها عنها بإجماع- تمثل من منظور نيتشه أول انحطاط في الفلسفة[65].

ب- علم النفس: البحث عن نيتشه

وصف نيتشه نفسه مرارا بأنه عالم نفس، كما أثبت ذلك العديد من الباحثين الذين أكدوا ريادته في هذا التخصص، ونحت كثير من مسارات التفكير النفسي في الكثير من مشكلات حياتنا، فقد ذكر لودفيج كلاجيس"1872- 1956" تلك السمات النفسية في كتاب "انجازات نيتشه السيكلوجية". يقول نيتشه: أن تدرك من خلال كتاباتي أنك بحضرة خبير نفساني، خبير نفساني ليس له مثيل، فتلك على أغلب الظن هي أولى قناعة ينبغي أن يتوصل إليها قارئ جيد، قارئ من ذلك الصنف الذي استحق، قادر على قراءتي بالطريقة التي كان الفيلولوجيين القدامي يقرأون بها هوراس[66]، ويستطرد في موقع آخر قائلا: ثمة حالات نتصرف فيها كالخيل، نحن علماء النفس، ويداهمنا فيها القلق: نبصر ظلنا أمامنا. على عالم النفس أن يكف عن النظر إلى ذاته إذا أراد أن يبصر[67]

وبالتالي فإن لنيتشه أثرا لا يمكن إنكاره، ليس على صعيد مصطلح علم النفس فحسب، بل وعلى نظريات علماء النفس أيضا، فكان الأثر النيتشوي على فرويد مثار تحليلات ودراسات كثير من المتخصصين في فلسفة نيتشه، فالعلاقة، بين الأب الروحي لعلم النفس وأول عالم متخصص؛ تبدو مربكة وتحتمل التأويلات المتعددة. ولكن فرويد ينكر تأثره المباشر بنيتشه وهو في مرحلة بناء نسقه المعرفي والتأسيسي لنظرية علم النفس، فيشير إلى أنه لم يطلع بجدية على مؤلفات نيتشه إلا بعد أن وضع ملامح مشروعه النظري. والغريب حقا، أنه على الرغم من تكرار محاولات فرويد إنكار أي أثر نيتشوي عليه إلا أن الدراسات التي حاولت الربط بينهما كانت مبكرة للغاية، ففي عام 1911 عقد المؤتمر الثالث للتحليل النفسي في مدينة "نيمار" وتقدمت لو سالومي -وهي تلميذة فرويد- ببحث علمي يعقد الصلة بين نظريات التحليل النفسي وفلسفة نيتشه. بينما اعتقد الروائي "أنولد تسفانج" أن فرويد حقق نظريا وتطبيقيا رسالة نيتشه الفلسفية، فأفكار الأخير وجدت نفسها في نظريات فرويد. وسنجد كثيرا من المشكلات التي صاغها فرويد تأسست منذ البداية في فلسفة نيتشه، مثل البحث فيما وراء الخير والشر، ورد إرادة القوة إلى أصولها، والاهتمام بالأصل اللغوي للقيم الأخلاقية، ورفض الروح السقراطية، وكذا تجاوز المسيحية، بحيث يصدق قول هنري إلينبرجر Ellenberger,H" إن تأثير نيتشه يتغلغل في مدرسة التحليل النفسي بأكملها". إن فرويد لا ينكر إسهام نيتشه الفكري في علم النفس وما يتضمنه هذا الإسهام من وضع إرهاصات لقيم ومفاهيم وردت في صلب علم النفس كتخصص علمي، ولكن ما ينكره تماما هو ريادة نيتشه لعلم النفس أو اعتباره مؤسسه الحقيقي، أو أنه شخصيا قد تأثر به.

والأمر مختلف بين ألفرد أدلر"1870– 1937" ونيتشه، فأدلر يتقارب كثيرا معه من حيث اعتبار الفرد محور دراساته، لذلك عرف منهجه بعلم النفس الفردي، وقد انشق عن أستاذه فرويد وأسس مذهبه الجديد في الدراسات النفسية. وأدلر على عكس فرويد، يعترف بتأثير نيتشه عليه، وملخص فكرة أدلر النفسية أن كل إنسان لديه شعور ما بالنقص والضآلة، وطوال حياته يسعى إلى تعويض هذا الشعور عبر الطموح والبحث عن حقيقة ما لحياته، فإن نجح في ذلك صار إنسانا مكتمل الشخصية، وإن فشل أصيب بالمرض العصابي. بيد أن عبد الغفار مكاوي رغم تأكيده لأثر نيتشه على أدلر إلا أنه يؤكد في الوقت نفسه على أن علم النفس الفردي يتحدث عن الطموح في امتلاك القوة لتعويض النقص كما ذكرنا، ولكن نيتشه تحدث عن الإنسان المتجاوز للإنسان المعاصر، عن نوع آخر من الإنسانية أكثر تحضرا، لا يخضع لتأثيرات الواقع السلبية والثقافة المنحطة على حسب زعمه.

من جهة ثالثة سنجد الأثر النيتشوي على كارل يونج" 1875-1961" مؤسس علم النفس التحليلي؛ قد فاق غيره من علماء النفس، فالرجل يعترف بوضوح بهذا التأثير، بل ويقر بأنه حتى الآثار السلبية لدى نيتشه تركت ملامحها على مشروع يونج الفكري. يقول يونج في رسائله: كان نيتشه بالنسبة لي هو الإنسان الوحيد الذي قدم لي في ذلك العصر إجابات كافية، عن بعض الأمثلة والمشكلات الملحة التي كنت أشعر بها أكثر مما أفكر فيها [68]. وقد تجلت هذه الإجابات التي أشار إليها يونج في الكثير من الأفكار المهمة، فقد استلهم يونج فكرته الأساسية التي دفع بها في رسالته للدكتوراه عن "التذكر الخفي واللاشعور" من نيتشه، وجاء حديثه عن شيئين: اللاوعي من خلال ما دونه نيتشه في كتاب زرادشت، وكذا حديثه عن الأرواح، وقد جاء تأثرا بكلام نيتشه عن ديونيسيوس. بيد أن يونج أيضا لو يتوقف عند الأثر النيتشوي حيث أدخل يونج مفهوم الوعي الجمعي، وأسهم بقدر كبير في تأسيس نظرية عن الأنماط البشرية تقسمها إلى انبساطية وانطوائية[69]، وانتقد فرويد، واعتبر نظريته بسيطة وغير مؤهلة لاحتواء السلوك الإنساني بالقدر الكافي.

يقول عبدالغفار مكاوي في نص بالغ القيمة: الواقع أن نيتشه قد تجاوز علماء النفس المدرسيين في عصره، وتخلص من لغتهم التصورية الجافة، وسبقهم إلى كثير من المعارف والأنظار التي لم يدروا عنها شيئا، نظر في خفايا النفس الفردية وما تنكره خجلا أو تحجبه خوفا من نفسها ومجتمعها، كما نظر في العلاقات الوثيقة بين الحضارة والدين، وبين المجتمع والأخلاق، وتتبع التطورات الحضارية التي كونت ما نسميه الوعي إلى الأجداد وأجداد الأجداد[70]، فهذا الوعي ليس إلا وهما راسخا في عقولنا، وبالتالي يصبح خطأ تاريخيا يجب التصدي له وتصحيحه عبر الغوص لما خلفه، والتطلع لبحث جاد في أعماق النفس لاستخراج حقيقتها المضمرة خلف سحابات العادات المتراكمة، وتلك هي الوسيلة الوحيدة لإيجاد الإنسان الحر والمتحرر من كل قيود.

بنظرة عامة، إذا نظرنا إلى علم النفس بوصفه العلم الذي ظهر في مرحلة تاريخية صارت فيها الرأسمالية عبئا على البشرية وتحولت إلى نظام معوق للتقدم الإنساني، وانتهاك الطبيعة، وتوظيف العلم ونتائجه لصالح مزيد من الأرباح، والدفع نحو مزيد من تضييق الحياة على الفقراء في كل أنحاء العالم.. الخ، هنا يصبح ظهور علم النفس ضرورة تاريخية، وضرورته تلك دليل إدانة لهذا النظام، إدانة من حيث كونه تعبيرا عن انفصام الشخصية في زمن الرأسمالية الاستعماري، وهو إدانة من حيث أنه كان بداية لعلوم إنسانية أخري تنحو بالفكر الإنساني في مناطق اللاشعور واللاوعي والذاتية والفردانية، نعم تحدث أدلر عن الذوبان في المجموع، وعن دور الفرد في المجتمع، ولكن علم النفس ظل علما منشغلا بالحياة السرية أكثر من الحياة الاجتماعية والواقعية المباشرة. وكان نيتشه هو الأصل.

جـ- نظرية الفن وحقيقة الوجود

الفن عند نيتشه نشاط ميتافيزيقي، إذ يقول في مولد التراجيديا: لا يمكن تبرير خلود الوجود والعالم إلا باعتبارهما ظواهر جمالية[71]، ذلك أن وظيفة الفن تكمن في تَمثُّل الحياة عن طريق الكشف والتأكيد علي مظهرها، فالمظهر هو الحقيقة وليس كما قال أفلاطون إنه ظلها، وهو هنا يعيد للفن دوره وللحقيقة معناها الوجودي الدنيوي، ويبتعد أو قل يقلب المعنى الأفلاطوني الذي جعل موطن الحقيقة هو السماء.

الفن هو المعبر الحقيقي عن وجودنا، هو ملاذنا الروحي، إنه إنتاج الإنسان، ومستقبله الروحي، وليست الميتافيزيقا هي ذلك الأفق والملاذ، إنه هنا يضع الفن كصيغة تعويضية عن غطاء الميتافيزيقا السميك الذي يخيم على عيون الإنسان ووعيه. لذلك لا يجد نيتشه سوى الفن ليعبر به ومن خلاله من دائرة ميتافيزيقا ما وراء الحس إلى ميتافيزيقا الحياة التي نعيشها.

وينعكس هذا الفهم على مفهومه أيضا للفنان، فهو ليس ذلك الشخص الملهم الذي يعبر عن مشاعره الشخصية، كما تذهب الرومانسية حيث لا يمكن فهم الفن سوى من خلال الأشخاص. فالفن ظاهرة بشرية تثبت أن الإنسان يعيش هذا الواقع ويشتبك مع مظاهر الحياة عموما بكل ما بها من زخم.

وإن كان نيتشه يقلل من شان الفنان، فهو أيضا لا يهتم كثيرا بفكرة أن للفن دور ما في الحياة كالسمو بالمشاعر أو غيره، بل يرى أن مهمة الفن– ربما الوحيدة– هي إثبات الحياة. إن الفن مشروع إنساني بديل للميتافيزيقا الماورائية والسعي لخلق ميتافيزيقا أخرى تحتفي بالحياة على

عكس كل الفلسفات والأجيال السابقة التي جعلت من الفن طريقا نحو العدم واحتقار الحياة، أو توظيفه لصالح أهداف معينة.

وربما نجد في فلسفة الفن عند نيتشه ما يكشف عن منظوره الفلسفي أكثر من أي مفهوم آخر، فمن خلال حديثه عن الفن يكشف عن تصوره لمصطلح "آلية القلب" Renversement التي ترد الاعتبار للحسي والشهوي والمنسي والغائب في الثقافة الإنسانية، هذا المنسي الذي تم إقصاؤه لاعتبارات متعلقة بدعم الفضيلة الدينية التي تقوم على احتقار الجسد وتجلياته الحياتية. فالفنان هو الحياة نفسها، والفن هو مظهر الحياة الوحيد، الذي يكشف عن إرادة القوة في الإنسان، عن قدرته على معايشة الحياة بكل ما فيها من وجود وبكل ما بها من مآسي. يقول نيتشه عن الفن عموما والموسيقى بصفة خاصة: إن الموسيقى بعكس بقية الفنون لم تكن نسخة مطابقة تماما للظواهر، بل كانت نسخة مباشرة عن إرادة الإرادة ذاتها، وهي تكامل بين كل المظاهر الطبيعية في هذا العالم وبين تجسيد للشيء بحد ذاته، أي بالميتافيزيقي[72].

لذلك لم يعتقد نيتشه أن الرومانسية قادرة بمفردها على حل المشكلة، ورأي أن المأساة الإغريقية هي أقرب أنواع الفن تعبيرا عن الحياة وعن الفن بالمعنى الذي يقصده، ولكن هذه الروح المأساوية الكبرى التي ظهرت في الإبداع الإغريقي سرعان ما تهاوت تحت معول السقراطية وامتداداتها في الفلسفة الإغريقية، إذ كان الجدل السقراطي أول بداية النهاية، وأول أعراض سيطرة الميتافيزيقا وتقديس اللا حسي وهدم حضارة إرادة القوة، حينما كان الإنسان يواجه مصيره بنفسه دون معاونة مفارقة ومتخارجة عن وجوده. وعندما بدأ الجدل في محاول حل تناقضات الحياة ومصالحة السلب مع الإيجاب من أجل الاندفاع إلى عالم الغيب؛ بدأت الحياة في الإنحطاط، وتكلست طاقات الإنسان الإبداعية وصارت تعمل وفق منظومة فكرية وثقافية محكوم عليها بالفشل والتخلي عن الحقيقة، وإبدالها بنوع آخر من الزيف، وصفه الفلاسفة بأنه الحقيقة الإلهية.

وفي العصر الحديث، لم يختلف الأمر كثيرا، من حيث توظيف الفن لدعم مصالح اجتماعية بعيدة كل البعد عن وظيفته الأصيلة، فروح الثقافة التي عبرت عن الحداثة الفلسفية في القرن التاسع عشر كانت تكريسا لتلك الثقافة المادية التي جسدتها مصالح البشر حينئذ وكانت تمثلها النخبة الاجتماعية Social Elite الجديدة، حيث كانت تتنازعها اتصالها بالنخبة الارستقراطية Aristocratic Elite الماضية والأوضاع الجديدة المترتبة على هيمنة الأفكار ذات الصلة بالتجارة والصناعة، لقد رمز الفن إلى تلك الروح التنافسية في النظام الاجتماعي الجديد[73]. كان الفن يقاوم المتغيرات ويعبر عن تناقضاتها وتنافسها.

وربما من هذا المنطلق يبدو نيتشه على طرف نقيض تماما، ليس مع هيجل وأفلاطون فحسب، بل مع كل المنظومة الفكرية الفلسفية والدينية السابقة عليه. إنه يركل بقدم حديدية كل شيء، ولا يلتفت إلى أحد، يضرب أقانيم الفكر، وعقول البشر، ولا ينتظر لنفسه مريدين يجلسون أمامه

كالتلاميذ. إن نيتشه لا ينظر إلى أحد وهو يتكلم وكأنه يحاور الأفق. وإذا كان الفن هو ميتافيزيقا من نوع جديد، فهو – وفقا لذلك – نوع من الخلاص الذي يجعل من الوجود عبثا جميلا يملأ القلب نشوة، وليس خلاصا بالمعنى المسيحي الذي يدفع الإنسان لاحتقار الحسي والتعالي عليه.

وإذا كانت المأساة هي الملهمة لأي فن، وهي مصدر كل فن، لأنها تحرر النفس وتطهرها من كل ما علق بها من شوائب وزيف؛ فيرجع ذلك إلى أن الفن عنده هو تلاقح مشروع بين قوتي ديونيزيوس وأبولو، تلاقح يشبه الصراع وليس التوفيق أو الجدل أو الاندماج، صراع بين الإسراف والاعتدال، أو بين الموسيقى والصورة.

إن الفن هو خلاصة إرادة القوة ومظهر تجليها لدى الإنسان، ومن ثم فكل فلسفة حقة هي فن. وإذا ما كان الفن تعبيرا عن إرادة الانتشاء والرقص والانطلاق إلى أقصى مدى؛ فإن الفلسفة حينئذ ستكون حصانا جامحا لا يلتزم بمنهج أو نظرية ثابتة أو عقل محدود بقدرات مسبقة وقواعد ثابتة تعيش أبد الدهر. إن الفلسفة هي تخارج خلاق دائما، لا يحدها منطق أو وعي أو طريق محدد تسير عليه. إنها ليست سوى الخلق ومزيد من الخلق دون أي اعتبار للحظة سابقة أو فترة زمنية يتوقف عندها هذا الخلق.

وبناء على ذلك، فإن الفن عند نيتشه هو خلاص واقعي أو حياتي أو أرضي، هو مأساة تدعو إلى الانتشاء والاستمتاع بالألم وليس الانحناء أمامه كما ترشدنا المسيحية، إنه دراما لا عقلانية تعلي من قيمة شعور الإنسان بالمجاهدة ضد الطبيعة والانفعال بها في الوقت نفسه، وليس انحطاطا يجعل من التجربة الذاتية ملهما ومعلما للحياة، بل على العكس فإن دراما الحياة هي عين الفن ومظهرها الوحيد.

أما عن الموسيقى، فيرى نيتشه أنها شكل جديد من الوعي الجمالي، فيشير إلى أن النظرة المأساوية إلى الحياة ليست طريقة من طرق التفكير في العالم، وإنما هي بالدرجة الأولي طريقة لإدراك العالم، والموسيقى وحدها هي التي تستطيع أن تقودنا إلى هذا الإدراك[74]، بما تحتويه من نغم وترتيل، فهي اندفاع شهواني ينساب داخل النفس، إنها منغمات تتدحرج فيما لا يمكن ترجمته بالكلام، أي هي شيء هلامي تماما كما تتبدى عند فاجنر، أو من قبلها الموسيقى الديونيسية التي كانت مرآة عامة تعكس الإرادة العامة. وكل حدث مادي ينعكس على صفحتها يجري تضخيمه في الحال ليتسنى لحواسنا أن تستوعبه كجانب واضح من الحقيقة الخالدة [75]،حتى الشعر، فقيمته تكمن في أنه في الأصل كلام منغم تسري فيه روح الموسيقى.

وقيمة الموسيقى تكمن في أنها تجمع بين المجرد والحسي، أي تجمع بين الجانب الإنساني والحيواني في الإنسان، إنها بهذا المعني تعبير صادق عن أصل الإنسان، عن كينونته الأكثر بدائية من حالة التحضر الوهمي التي نتجت عن الفلسفات الراهنة، تلك الفلسفات التي انحدرت من تقدير قيمة الجدل الذي حاول أن يعقد صلحا بين الإثبات والنفي، ولم يدرك هذا الجدل أنه إنما لم يقم سوى بتوسيع الهوة بينهما، بل واندفع في عقد هذا التصالح إلى رفع شأن الميتافيزيقا عاليا بوصفها الهدف الأسمى من جدل الإيجاب والسلب.

وموسيقى فاجنر تحديدا هي أكبر عمل فني تعبيرا عن روح نيتشه الوثابة، يقول: إنه ما كان لي أن أقدر على تحمل سني شبابي من دون الموسيقى الفاغنرية، فقد كان محكوما علي بالألمان. وعندما يريد المرء أن يتخلص من عبء ضغط شديد يكون بحاجة إلى الحشيش. ولقد كنت بحاجة إلى فاغنر، فاغنر هو السم المضاد لكل ما هو ألماني بامتياز- إنه سم-ذلك ما لا أنكره[76]، فيما ذكر فاجنر لنيتشه في أول لقاء بينهما 1869 أن كتاب "مولد التراجيديا" هو أعظم كتاب قرأه في حياته. بيد أن تأثير فاجنر على نيتشه اختفي تقريبا، ومن ثم انقطعت علاقتهما بعدما عمل فاجنر "بارسينال"، وهي دراما موسيقية مأخوذة عن قصة جرمانية، ويشير فيها فاجنر إلى ما قام به المسيح حينما افتدى العالم بدمه. ويتحول فاجنر وشوبنهاور إلى حطام في نظر نيتشه، ويبدأ بدونهما يبحث عن طريقه الخاص.

الفصل الثاني

المقــــــــــولات

التضاد الموضوعي

تناولنا في الفصل الأول المقولات الفرعية لفلسفة كل من ماركس ونيتشه، وطرحنا إنتاجهما الفكري في سياق تطورهما الثقافي والاجتماعي، ونشأة كل منهما في حقل نظري وإيديولوجي مختلف عن الأخر رغم معاصرتهما لبعضهما. وفي هذا الفصل نكمل ذات الحديث للكشف عن المقولات المؤسسة لمنظورهما الفلسفي، كي يصبح السرد البياني مؤهلا لدراسة التطور الثقافي والنظري والعملي لكلا الاتجاهين اللذين شكلا بُعدا معرفيا -ما بعد حداثيا- طاغيا على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في عالمنا المعاصر.

أولا: المقولات المركزية في الماركسية

1- التفسير المادي للتاريخ

لم يكن القرن التاسع عشر العصر الذهبي للأيديولوجيات فحسب، ولم يكن أيضا هو القرن الذي شهد تقدما كبيرا في العلوم التطبيقية، بل يمكن اعتباره بصورة من الصور قرن النزعة التاريخية كذلك، فقد ظهرت فيه فلسفة التاريخ في انضج صورها، وارتبطت تلك الفلسفة بقدر من المسحة الأيديولوجية حتى بعد صدور كتاب نيتشه "أفكار في غير أوانها" 1874 وهجومه العنيف على النزعة التاريخية حينما وصف التاريخ بأنه عبء ميت ثقيل على الحاضر[77] ، لأنه مشحون بعادات وقيم وفلسفات غريبة علينا، ونحن نحشو أنفسنا بها وكأننا قواميس متحركة. فيما وصفه يوهان فون جوته 1832 -1749" Goethe" بأنه ليس سوى قاذورات متراكمة، أو مستودع للمهملات، أو في أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة [78].

أما هردر فقد قدم- رغم كتاباته القليلة في التاريخ- للدراسات التاريخية قدرا من المعقولية والنسقية جعلت كاسيرر يصفه بأنه كوبرنيقوس التاريخ. استطاع هردر أن يضع الكائن المتحقق والكائن السامي في إطار وظيفي في فلسفة التاريخ، فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتمادا على طبيعة الإنسان وحدها، وتصوره شيئا يكشف فيه النقاب عن الإنسانية، غير أنه من ناحية أخري قد رأى نفسه مرغما على الاهتداء مرارا إلى خطة إلهية وراء التاريخ باعتباره فعلا من أفعال العناية الإلهية [79]، ذلك أن كل شيء يحدث في مملكة الله، في التاريخ الحي للبشر، ليس وسيلة فقط وإنما هو وسيلة وغاية في الوقت نفسه، فإذا كان الجزء مفيدا للكل، فهو أيضا مستفيدا منه، كذلك فكل أحداث التاريخ مهمة وجميعها يشكل لوحة عامة لفهم مسار التاريخ وفلسفته، وينكر في الوقت نفسه اعتبار أن شعب ما أو تجربة تاريخية معينة لها قيمة مطلقة في التاريخ، فالمعنى المطلق

متحقق فقط في التاريخ الكلي، في الترابط والتسلسل الزمني. إن فهم التاريخ اليوناني لا يستقيم دون معرفة الأثر الشرقي عليه، وفهم التاريخ الروماني لا يتم دون دراسة التأسيس اليوناني له، وكذا ينطبق الأمر على أوربا في العصر الحديث إذ تسكن في تاريخها وقائع الحياة اليونانية الرومانية وغيرهما.

أ- من العلم الطبيعي إلى علم المجتمعات

انطلقت فلسفات التاريخ في اتجاهين، الأول "المثالي": هو تفسير التاريخ وفقا للمشيئة الإلهية أو للمفارق، وإن انقسم ذلك الاتجاه حول حدود ودور الإنسان، بينما يرى التفسير الثاني "المادي" أن الإنسان هو صانع تاريخه، وينقسم بدوره أيضا إلى قسمين.

الأول: المادية العلمية أو الميكانيكية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وفسرت الواقع وحركة التاريخ وفقا لمفاهيم العقل وتصوراته عن حركة الأشياء وقوانينها دون اللجوء إلى التفسيرات المفارقة. وقد يقع هذا النوع أسيرا للتفسير المثالي خاصة حال تناوله لفهم كيف تعمل الظواهر الاجتماعية، فيتم تناولها غالبا وفق معطيات غير جوهرية كالعوامل البيئية أو الفروق الفردية بين البشر دون النفاذ إلى بنية الأحداث أو تفاعلاتها، فلم تكن الشروط الاجتماعية هي القانون المفسر لمعظم التصورات المادية التي ظهرت، بل كانت نظريات العلم الطبيعي هي الحافز الرئيس والحجة الأولى أو الأقوى في بناء نظرية مادية في هذا القرن، حيث تلاقت ثورية البرجوازية الأوربية مع نظرية العلم الحديث، وانعكس ذلك الحوار الجدلي بين العلم والعقل في صورة تفسيرات مادية أسهمت بقدر ما في تنوير العالم وتمهيد الطريق أمام رؤى مادية ونظرة مختلفة للتاريخ. فالأفكار المادية لدى دولباخ وهلفثيوس وبوخنر..الخ -على سبيل المثال- كانت متوافقة مع التطور الاجتماعي والثقافي الذي وصلت إليه أوربا في ذلك الحين، إذ أن ما حققه العقل الأوربي لم يكن بقادر على أن يفهم المادية بصورة أوسع نطاقا مما ظهر في مؤلفات هؤلاء الماديين، ولا بقادر على أن يتوغل في دراساته لأبعد من مناقشة مشكلات الواقع انطلاقا مما يفرضه هذا الواقع من تحديات، ولكن يحسب له أنه ابتعد إلى حد كبير عن كل تصور ديني مسبق، وعن تلك التصورات التي ظهرت في بواكير الفكر اليوناني. وهذا ما دفع "إريك فروم" إلى التمييز بين المادية بالمعنى الذي تحدث به الفلاسفة ما قبل سقراط عندما وصفوا العالم بأنه مكون من ذرات أو أن المادة هي العنصر الأولي للحياة، والوصف الذي اتسمت به المادية كنظرة فلسفية بعد ذلك في العصر الحديث، بوصفها تعني أحكاما قيمية ومبدأ أخلاقيا تؤسس للقيم الروحية للإنسان، مما يعني أن مفهوم المادية يخضع لشروط وقوانين التطور البشري.

الثاني: المادية الاجتماعية، وتتفق ملاحظة "فروم" السابقة مع ما يذهب إليه معظم المفسرين، وإن كنت أعتقد– على خلاف ذلك- في أن الفكر المادي مر بثلاث مراحل لا اثنتين فقط، فبالإضافة إلى المرحلتين اللتين ذكرهما فروم، المادية التأملية في العصر اليوناني والمادية الميكانيكية في العصر الحديث، هناك أيضا المادية الاجتماعية كما تجلت في فلسفة ماركس والماركسيين من بعده. و"المادية الاجتماعية"، هي مادية من حيث كونها تؤمن بأولوية المادة على الوعي، وأن الأفكار ليست سوى انعكاس الواقع على الذهن، وهو المعنى الذي أشار إليه ماركس في المجلد الأول من رأس المال بقوله: ليست حركة الفكر شيئا آخر سوى انعكاس حركة العالم المادي المنقولة إلى دماغ الإنسان والمترجمة في أشكال فكرية ،إنها مقولة فلسفية للإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي يعطي للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، تصوره، تعكسه إحساساتنا، وهو موجود بصورة مستقلة عنها[80]. وقد فسرها لينين بطريقة أخري حينما أشار إلى أنه ليست الطبيعة ولا البشرية هما اللتان تتطابقان مع المبادئ، بل العكس؛ فإن المبادئ لا تكون صحيحة إلا بقدر ما تتطابق مع الطبيعة والتاريخ[81]، فالذهن يرسم مفاهيمه وتصوراته بناء على واقع خارجي، والمؤكد أنه ليس انعكاسا مباشرا أصماً آلياً، ولكنه انعكاس يضع في حسبانه آلاف العلميات التوليدية والتركيبية والتحليلية، إلا أنه في نهاية المطاف لابد وأن يخضع الفكر إلى الواقع. وهذا ما أكد عليه أيضا "جارودي" Garaudy "1913- 2012" بقوله: إن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأية روح لكي توجد[82].حتى المشاعر والأحاسيس فإنها ليست سوى انعكاس للفكر، يقول لينين: إن وجود المادة ليس رهنا بالإحساس. إن المادة هي الأولي. الإحساس، الفكر، فالإدراك هو النتاج الأعلى لمادة منظمة بشكل خاص[83].

وعلى الجانب الآخر، فهي مادية "اجتماعية" من حيث كونها تدرس الظواهر الاجتماعية وأنماط الإنتاج التي يقوم بها الإنسان ويدخل من خلالها في تفاعلات اجتماعية تحدد وعيه وطبقته وثقافته وموقفه من الحياة بشكل عام.

والفارق في الفكر المادي بين المادية العلمية من جهة والمادية الجدلية أو المادية الاجتماعية من جهة أخرى ليس مجرد فارق كمي في القدرة على احتواء أكبر قدر من الظواهر تحت عباءة قانون واحد مجرد، بقدر ما هو فارق نوعي أيضا يترتب عليه فهم الفلسفة المادية بصورة أكثر عمقا وشمولا يكشف عن القوانين التي تحكم العلاقات البنيوية للطبيعة والمجتمع والتاريخ، فالطبيعة هي مقولة اجتماعية، بقول آخر، إن الذي، في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي، يحدث للطبيعة، طابع الصلة بين الطبيعة هذه والإنسان والصيغة التي فيها تحدث المواجهة بين الإنسان والطبيعة، بالاختصار، ما يجب أن تمثله الطبيعة من حيث شكلها ومضمونها، امتدادها وموضوعيتها، هو دائما محدد اجتماعي[84]

وهذا التحول النوعي أو تلك الطفرة العلمية التي أحدثها التفسير المادي الماركسي صار من الجذرية بحيث يصلح لأن نقول معه بأن مقولات المادية التاريخية وضعت تصورات المادية العلمية

في أزمة مصير، بمعنى أنها بوصفها تصورات مادية عن عالم يغرق في التفسيرات المثالية التي صاحبت الفكر البرجوازي الأوربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وربما حتى الآن قبل أن تطل علينا الفلسفة الماركسية لتعيد النظر في علاقة الفهم المادي بالتاريخ أو بالظواهر الاجتماعية.

ولكن ما معنى مادية ماركس؟ وصف قاموس كمبريدج ماركس بأنه عالم اجتماع ألماني، ومنظر اقتصادي، وثوري[85]، ولكنه لم يشر إلى التوجه الفلسفي له، وفي تقديري أن أحد أهم زوايا الرؤية لماركس تنبع من كونه فيلسوفا ماديا استهل مشروعه الفلسفي بدراسة أصل الفلسفة المادية في تجلياتها لدى الإغريق. وقد تمثلت قمة التطور الفكري في مذهب المدرسة الذرية كما وردت لدى لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور، وانحاز في تفسيره للتصور المادي الابيقوري بوصفه ليس فقط يمثل نضجا معرفيا أرقي من ديموقريطس، ولكن لقدرته على تجاوز المشكلات الفلسفية التي واجهتها فلسفة ديمقريطس، ولأنه من خلال أبيقور أيضا يمكن الابتعاد عن الديني فلسفيا والاقتراب من الواقعي ثوريا وفلسفيا. لقد وجد ماركس في أبيقور تجليا يبحث عنه من حيث انشغاله بالواقع وتحولاته.

وبناء على تصوره المادي هذا بدأ في تقييم فلسفة هيجل بوصفها التحدي الأكبر له. وإن كانت قد عرضت الطريقة التي انبثق بها العقل الكلي من الواقع الفعلي إلا أنه في الوقت نفسه ومن جهة أخرى قرر لهذا العقل أن ينسحب من الحياة نظرا لكون الإنسان النوع يسعى في إطار ضرورة تتجسد في التاريخ الكلي، والروح الذاتي حينما تسعى صعودا إلى الروح المطلق.. هنا يصبح العقل مجرد دليل واع يقود التاريخ إلى المطلق. رأى ماركس في هذا التصور إغفالا وتجنيا كبيرين لدور العقل في التاريخ، وطمسا لحقيقة الصراع في حياة البشر، وكانت نقطة انطلاق ماركس من أبيقور وديمقريطس في نظره هي الطريقة الأمثل التي ينبغي له أن يسير فيها لنقد هيجل، وليس كما فعل الهيجليون الشبان حينما أداروا حوارا مع هيجل انطلاقا من مقولاته ذاتها وليس انطلاقا من وضع أسس جديدة تؤسس لمذهب جديد.

درس ماركس أيضا تحولات المجتمعات وفقا لتلك الرؤية، إذ ظل يبحث في الأسباب المادية التي تؤدي إلى التغير الجذري من مجتمع إلى آخر وصولا إلى البرجوازية. ولم يكن من الممكن التوقف عند ما أنجزته البرجوازية من تقدم في أدوات الإنتاج ورسم صورة السلطة السياسية والاقتصادية، وما أسدته من خدمات للعلم والتقدم الإنساني بصفة عامة، وما صاحب هذا التقدم من تفسيرات في فلسفة التاريخ تبدو رجعية قياسا بما حققه العلم من تقدم في حياة البشر. وهو ما دفع "فروم" للقول: لقد كان ماركس بعيدا عن المادية البرجوازية بمقدار بعده عن مثالية هيجل. وهكذا يحق القول بأن فلسفته ليست "مثالية" أو "مادية"، وإنما تركيب مؤلف من مذهب إنساني ومذهب طبيعي[86]. وقد نتفق مع فروم إن كان يقصد بالمادية هنا تلك التي ظهرت في القرنين السابقين على ماركس، ونعني المادية العلمية أو الميكانيكية.

من جهة أخري تأسس المنظور المادي الاجتماعي عند ماركس من الإقرار بأن أحد أهم نتائج وجود البرجوازية هي البروليتاريا "الطبقة العاملة"، التي شهدت توسعا عدديا وانتشارا جغرافيا في معظم بلدان أوربا- منشأ الرأسمالية ومركزها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- ولا يمكن إنكار دور الثورة الفرنسية التي ظلت ملهمة للطبقة العاملة، ولكن بعد ظهور ماركس تحولت أنظار الطبقة العاملة إلى أفكار ماركس الذي صار منظر البروليتاريا الأول عبر التاريخ، لاسيما بعد كميونة باريس، إذ يؤكد ماركس في هذا الصدد على أن تطور البروليتاريا الصناعية مشروط، على العموم، بتطور البرجوازية الصناعية. ولا يمكن للبروليتاريا إلا في ظل حكم هذه الطبقة أن تكتسب الوجود الوطني الشامل الذي يمكن أن يسمو بثورتها إلى مستوى الثورة الوطنية، وهي نفسها التي تخلق وسائل الإنتاج الحديثة التي تصبح بدورها الوسائط اللازمة من أجل تحررها الثوري. إن حكم هذه الطبقة هو وحده الذي يمزق الجذور المادية للمجتمع الإقطاعي ويسوي التربة التي لا يمكن أن تقوم الثورة البروليتارية إلا عليها وحدها [87]

ولم تكن هذه الولادة الاجتماعية للبروليتاريا لتحقق وجودها العيني دون أن يكون لهذا الوجود أثر ناتج عن التفاعل بصفتها تمثل أحد أطراف عملية الإنتاج في المجتمع الجديد. هذا التصور استدعى من ماركس عدة خطوات، منها نقد فلاسفة البرجوازية وأنصار الاشتراكية الطوباوية، والماديين الميكانيكيين الذين رأوا الحياة في صورة آلية واكتفوا بوصف الأفكار بأنها محض تفاعلات كيمائية؛ واستبدل كل هذا الجهاز المفاهيمي برؤية أكثر شمولا وإنسانية عبر عنها بوضوح في "مخطوطات باريس" أولا ثم اتبعها بدراسات أكثر توسعا، فاتخذ موقفا أطلق عليه "فروم" بالمذهب الطبيعي أو المذهب الإنساني، المتسق، المتغاير عن كل من المثالية والمادية معا، والمشكل لحقيقتهما الموحدة، في الوقت نفسه[88]، ثم كان كتاب "الصراعات الطبقية في فرنسا"، وكما يقول إنجلز في المقدمة التي كتبها لهذا الكتاب عام 1895 : المحاولة الأولى التي بذلها ماركس من أجل تفسير قسم من التاريخ المعاصر بواسطة مفهومه المادي، على أساس وضع اقتصادي معين، ولقد طبقت هذه النظرية في البيان الشيوعي بخطوطها العريضة على مجمل التاريخ الحديث. كما استخدمت باستمرار من قبل ماركس وقبلي شخصيا في الجريدة الرينانية الجديدة من أجل تفسير الأحداث السياسية اليومية[89].

ومن ثم تنطلق نظرية المعرفة الماركسية وتؤسس مقولاتها من دور الواقع الاجتماعي في تشكيل وعي البشر فلا يمكن للعلاقات القانونية والأشكال السياسية أن تفسر نفسها بنفسها ولا عن طريق ما يسمى بالتطور العام General Progress للعقل البشري؛ ذلك أن جذورها تكمن في ظروف الحياة المادية [90]. ذلك الوعي يلعب دورا في ترسيخ إيديولوجية مزيفه– في حال سيطرة البرجوازية- أو دورا تقدميا في حال امتلكت البروليتاريا فهما علميا لطبيعة وظروف حياتها، فالوعي ليس شيئا آخر سوى الوجود الواعي ووجود البشر في تقدم حياتهم الفعلية، فإن كان البشر وظروفهم يظهرون في الإيديولوجية رأسا على عقب كما في Camera Obscura، فهذه الظاهرة – تماما كانعكاس الأشياء علي شبكية العين– ناشئة عن تقدم حياتهم التاريخي، أي عن تقدم حياتهم المادية[91] ، فلم يتخذ ماركس هنا موقفا سلبيا من الأفكار ويعتبرها مجرد انعكاس مباشر للوقائع فحسب، ولكنه انشغل في موضوع انعكاس الأفكار بأمرين، الأول: أن الإنسان ليس مجرد لعبة في

يد الواقع الاجتماعي، ليس ابن الكل بلا إرادة، ولكنه بقدر ما تؤثر فيه الحياة الاجتماعية وعلاقات الإنتاج فإنه بالتالي يؤثر فيها هو أيضا، إنه يصنع تاريخه بنفسه. والثاني: أن انعكاس الأفكار لا يعني أنها مجرد انطباع ذهني في عقل الإنسان، ولكنها هي أيضا تخضع لمجموعة قوانين تحكم نموها وتطورها وخلقها لما يسمى بنظرية المعرفة لدى الإنسان في مرحلة تاريخية معينة.

وانطلاقا مما سبق، كان التفسير المادي للتاريخ أحد أهم مدخلات الفلسفة الماركسية في فهم الواقع تمهيدا لتغييره. وإن كان "أنتوني جيدنز" له رأي أخر في تفسير ذلك، فإن هذا الرأي لا يلغي القيمة المعرفية والتاريخية للتفسير المادي عند ماركس. يقول جيدنز في نص مطول: تعد مشكلة التخلف في ألمانيا السبب الأصلي لأفكار ماركس المبكرة عن المادية التاريخية، كان ماركس بوصفه شابا هيجيليا، يشارك في البداية الرأي بأن الانتقاد المنطقي للمؤسسات القائمة يكفي لإحداث التغييرات الراديكالية اللازمة للسماح لألمانيا بأن تنافس البلدين الآخرين السابقين في أوربا الغربية وتسبقهما. لكن، كما أدرك ماركس حالا، لم يفعل هذا الموقف الانتقادي الراديكالي سوى المحافظة على الاهتمام الألماني النموذجي بالنظرية على حساب إهمال التطبيق.. كان نظام هيجل يمثل أكمل مثال فلسفي على هذا حين كان يحول تاريخ البشرية برمته إلى تاريخ للعقل أو الروح. وخلص ماركس إلى أنه إذا كان لألمانيا أن تحرز تقدما أعظم فلابد من إتمام النقد الفلسفي بمعرفة القوى المادية التي تؤثر دائما في التغيير الذي لا يبقى على مستوى الأفكار فقط[92].

ب- سمات المادية التاريخية

يحدد جورج لوكاتش ملامح المادية التاريخية عند ماركس في النقاط التالية:

- بوصفها منهجاً : منهجية علمية لتفهم أحداث الماضي في جوهرها الحقيقي[93] دون أي تصور مسبق عن مسار ومصير الإنسانية، إنها نظرية ترتقي بالفهم الإنساني وتجعله قادرا على امتلاك مصيره، أي التراكم المنظم للعلم بشكل يتيح أعمق فهم ممكن للوقائع ... من أجل بناء نظام كوني للعلم، لا ينحصر في مجال محدد بل يشمل جميع المواضيع الممكنة[94]، بحيث تتمكن النظرية من شمول معظم الظواهر التي تفسرها، ويمكن ردها أيضا إلى أقل عدد من المسلمات، إنها جهاز مفاهيمي ينشغل بدراسة مواد متفرقة ومتزامنة متجاوزا هذه التفرقة وكاشفا عن وحدة كامنة فيها.

- بوصفها وظيفة: تكمن في أنها تفتح وتفتت المجتمع الرأسمالي مثل بقية الايديولوجيات الأخرى. إنها أيضا ما جرى غالبا تقييمه من الجانب البرجوازي مكان المادية التاريخية[95]، ونقد فكرة أبدية وبقاء المجتمع البرجوازي التي تتعامل مع الواقع بوصفها نتاج طبيعي وأبدي في التاريخ، فالبرجوازية ملزمة، لمجرد كونها طبقة، وليست مرتبة، بأن تنتظم على الصعيد القومي لا على الصعيد المحلي، وبأن تمنح مصالحها المشتركة شكلا عموميا.. وأن الدولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البرجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج والداخل على حد سواء[96].

ومن هنا وجب على المادية التاريخية أن تدحض هذا التصور، ولكي يتم ذلك لابد أن تنتظم في صورة نظرية، لكي تتمكن من أن تقوم بحكم صحيح على نظام الرأسمالية الاجتماعي، أن تكشف عن جوهر النظام الاجتماعي الرأسمالي[97]، ويترتب على هذا الكشف بالطبع الدعوة إلى تغيير أنماط الفهم التاريخي وإمكان تجاوز نظام الاستعباد الذي ساد عبر العصور السابقة. يقول ماركس: يدخل الناس في الإنتاج الاجتماعي لحياتهم في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم؛ إنها علاقات إنتاج تُطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية. ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البناء الاقتصادي Economic Structure للمجتمع، والأساس الحقيقي الذي يقوم عليه هذا الصرح العلوي superstructures القانوني والسياسي وتتقابل مع أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة .

وقد صف ليونارد كريجر Leonard Krieger "1918-1990" التفسير المادي للتاريخ عند ماركس بأنه "عقلانية أخلاقية جوهرية" تسري في عروق التاريخ، تاريخ البشر. فهو عقلاني حيث ينقطع التخمين، في الحياة الواقعية، يبدأ إذن العلم الواقعي، الايجابي، يبدأ تحليل النشاط العملي، تحليل عملية التطور العملي للبشر. إن العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانه، وإن الفلسفة لتكف، مع دراسة الواقع، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتيا، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيبا للنتائج الأعم التي يمكن تجريدها من دراسة تطور البشر التاريخي[98]، بمعنى آخر هي عقلانية من حيث أن تغير أسلوب الإنتاج وحده هو الذي يفسر لماذا يحل نظام معين محل نظام آخر، ولماذا تتغير الأفكار الاجتماعية، والآراء والمؤسسات السياسية، ولماذا يصبح من الضروري في لحظة معينة تغيير النظام الاجتماعي والسياسي [99].

أما عن كونه "أخلاقي" فسوف يكون بالمعنى الذي أشار إليه "فروم" أن التفسير الماركسي للتاريخ هو تفسير أنثروبولوجي، تناول الإنسان في خضم خوضه صراع البقاء، فلم ينشغل ماركس بغائية الحياة، ولم ينطلق كما فعل هيجل من البحث عن هدف الحياة ومسيرتها نحو نقطة نهاية أو لحظة سديم كوني كما فعل فلاسفة الميتافيزيقا. إن ماركس لم ينشغل أبدا بالمادية التاريخية، ولم يكتب عنها سوى بقدر ما استلزمت الكتابة كشف الغموض التفسيري لنزوع الإنسان نحو تحسين شروط بقائه.

على صعيد آخر، يذهب اشعيا برلين Isaiah Berlin"1909- 1997" إلى أن ماركس لم ينشر بنفسه على الإطلاق عرضا رسميا للمادية التاريخية، ولم تظهر المادية التاريخية في كتاباته إلا في صورة شذرات وردت في جميع أعماله الأولى التي كتبت إبان السنوات من 1843– إلى 1848... ولم يكن ماركس يعتبر المادية التاريخية نظاما فلسفيا جديدا بقدر ما كان ينظر إليها على أنها أسلوب عملي في التحليل الاجتماعي والتاريخي وقاعدة للاستراتيجية السياسية[100].

ولعل كتاب "الايديولوجيا الألمانية" كان صاحب النصيب الأوفر فيما كتبه ماركس عن المادية التاريخية، ويعزى إلى أتباعه السبب في وضع التصور التحليلي للتاريخ الأوروبي بوصفه قانونا عاما يصدق على كل مراحل التطور التاريخي لدى جميع الأمم بنفس الصورة التطورية تقريبا، وهو نمط تحليل ضاق ماركس نفسه ذرعا به. ويشير "عبد المنعم الحفني" إلى إحدى رسائل ماركس المتأخرة مع أحد مراسليه الروس حول "أن التطور الاجتماعي لا يتم بنفس الصورة في كل المجتمعات"، فالنظرية التاريخية التي قال بها ماركس ليست فوق التاريخ. وربما تشير هذه الفقرة لماركس على أنه لم يصدر تصورا مغلقا لتطور المجتمعات إذ يقول: وفي الإطار العام يمكن تصنيف أساليب الإنتاج الأسيوية Asiatic والقديمة والإقطاعية والمجتمع البورجوازي الحديث، بوصفها تمثل عصورا متعددة في التكوين الاقتصادي للمجتمع. وتشكل علاقات الإنتاج البورجوازية الشكل المتناقض الأخير من عملية الإنتاج الاجتماعي. ولكنه ليس تناقضا antagonism فرديا، ولكنه ينشأ من الأحوال الاجتماعية التي تحيط بالإفراد داخل المجتمع.[101]

ولكن هذا الإقرار لم يمنع أنصاره من القول بالحتمية التاريخية، ومن ثم القدرة على التنبؤ بالمستقبل لا من حيث المسار العام فحسب، ولكن أيضا من حيث تفاصيل العلاقات البشرية البينية والخارجية سواء مع الطبيعة أو المجتمع. الأمر الذي ترتب عليه النظر لفكرة "التقدم" باعتباره مفهوما تاريخيا، أي لا يمكن إثباته سوى بعلم التاريخ حينما يتم النظر إليه نظرة مادية. هنا يصبح دور العقل هو فقط عقلنة التفسير التاريخي المادي ولا شيء غير ذلك. أما باقي العمليات الإدراكية المنوط بها العقل المعاصر في تناوله لقضايا المجتمع والطبيعة والإنسان فهي ليست سوى أدوات تؤدي خدماتها للتاريخ. وإشكالية هذا الفهم أنه يجعل التاريخ القضية العقلية الأهم، فيصبح الماضي هو المستقبل، ومن ثم يؤدي هذا الفهم للمادية التاريخية إلى سلفية نظرية ترفع راية التقدم الإنساني. وهذا ما استشعره هابرماس ودعي إلى أنه بالإمكان أن تسهم نظريته في التواصل في تطوير المادية التاريخية أو بحسب تعبيره إيجاد "مادية تاريخية مجددة".

وكما يقول ماركس وإنجلز: إنه لا يمكن تحقيق تحرير فعلي إلا في العالم الواقعي وإلا بوسائل واقعية[102]، فإن مهمة المادية التاريخية هي وضع قضية التحرر الإنساني في إطار شرعي أو عقلاني، أو بصيغة أخرى وضعها في إطار قانوني أي في إطار فلسفة التاريخ، فنحن لا نستعيد معنى التاريخ إلا بقبولنا بواقع كونه لا يملك معنى مصمت أو صفة ميتافيزيقية ولاهوتية قاطعة[103]، ولكن ما فهمه المفسرون البرجوازيون، وبعض الذين تعجلوا في فهم الماركسية تحت دافع التبسيط أدى إلى خلل كبير هو فهم المادية التاريخية بأنها دراسة تاريخ احتياجات الإنسان في إشباع غرائزه في الطعام والكسب والراحة، وكذلك فهموا مقولة أن الاقتصاد هو محرك التاريخ، وأن علاقات الإنتاج تتغير كلما تقدمت أو تطورت وسائل الإنتاج وأدواته...الخ.. كل هذه المنظومة السياسية في

تفسير المادية التاريخية، بل وتفسيرهم لماركس عموما، انتهت إلى تشويه سمعة الماركسية وتفريغها من أي قيمة فلسفية عليا، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل، إذا ما كانت الماركسية بهذه البساطة أو التواضع الفكري فكيف استطاعت أن تصمد أمام تلك التحديات التي واجهتها، وأن تُحدِث كل هذا الصداع في عقل الفكر البرجوازي على مدار مائتي عام؟!، مؤكد أن الماركسية تستحق تقديرا أكبر من تبسيطها إلى هذه الدرجة، "فالإنسان في نظر ماركس ليس معدة" كما يقول إريك فروم.

2- الاغتراب

بداية هل الاغتراب مصطلح فلسفي أم اجتماعي أم اقتصادي؟ هل هو مصطلح أصيل في الفكر الغربي من حيث قدرته على تفسير قضايا إنسانية ومشكلات ثقافية؟ وهل تطور المفهوم بحيث تطورت طاقته الدلالية عما سبق؟ ربما كانت هذه التساؤلات ضرورية عند كل حديث في الاغتراب، ولكن الأمر هنا ضروري بشكل ما أو بآخر، ذلك أن معالجة ماركس للموضوع كانت نقطة تحول مهمة وجذرية، سواء في فلسفة ماركس أو في مفهوم الاغتراب ذاته.

يعد البحث في الاغتراب لدى بعض الفلاسفة دراسة في وجود الإنسان ذاته، وبحث في رحلته من السماء إلى الأرض مرتدا بتغذية ارتجاعية إلى السماء، أي بحث في اغترابه لحظة أن طُرد من الجنة– وفقا للكتب السماوية– فحُكم عليه بالغربة عن مملكة السماء ليشقى في الأرض باحثا عن وطن بديل وملجأ مؤقت. ولكن لا مفر من شعوره بالغربة وسعيه طوال حياته للعودة في دراما إنسانية سجلتها الكتب المقدسة وتفسيرات الأثر الديني، وناقشها فلاسفة ومفكرون وعلماء اجتماع ومؤرخون. والاغتراب لدى البعض الآخر من الفلاسفة هو بحث في تجليات العقل الإنساني أثناء رحلته نحو الكشف عن مضامين النفس البشرية والطبيعة الحية المتغيرة باستمرار والمجتمعات الإنسانية المتطورة باطراد. ولدى فريق ثالث بحث في مستجدات العلوم الإنسانية والعلاقات الاجتماعية، والتعبير عن تلك المستجدات بمصطلحات مناسبة ومعبرة قادرة على احتواء دلالات المصطلح.

وما بين تلك الفرق والجماعات العلمية والتوجهات والمدارس الفكرية يتم معالجة الاغتراب بحسب منظور البحث والتحليل والتفسير الخاص بهم، ليبقى الاغتراب هو المصطلح الواحد الذي نشير به إلى ظواهر عدة، لذلك كثرت تعريفاته وتعددت دلالاته وكاد أن يضيع معناه من كثرة استخداماته، فحينما صار معبرا عن كل شيء اقترب من أن يكون لا شيء، فاختلط بين الإدراك العام له والوعي المتخصص به، وهو، وإن ظل مصطلحا محدود الاستخدام حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ ما لبث أن انتشر وتشعبت مفاهيمه منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم.

وهذا التغيير إنما يشير إلى أزمة أكثر مما يرمز إلى حل أو تجاوب معرفي، فقد صار الاغتراب أحد المصطلحات الكلية في الفكر الفلسفي، وتوسعت فيه أيضا النظريات الاجتماعية وأضفت عليه قيمة معرفية كبيرة خاصة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فكان أحد مناطق الصراع والتجاذب بين التفسير المادي والمثالي، وذهبت كل مدرسة لتفسير مخالف للأخرى، وبالتالي انعكس هذا على تضمن المفهوم لمساحة كبيرة من طرق الفهم وأحيانا التشتت والغموض في تحديد ماذا يعني بالضبط.

أ- الاغتراب ما قبل ماركس

نقطة البداية سنجدها عند الفيلسوف الألماني "فيشته" Johann Gottlieb Fichte 1814 -1762"" نظرا لأن إسهاماته في تأسيس فكرة الاغتراب في الفلسفة الحديثة تركت أثرا واضحا على هيجل الذي قدم واحدة من أهم التفسيرات للاغتراب. ويعد فيشته وسيطا معرفيا بين كانط وهيجل من حيث أن فلسفته جاءت لتعالج بعض الإشكاليات التي عانت منها فلسفة كانط[104] فقال بأن الإنسان روح، وحياته في هذا العالم من خلال جسده ليست سوى ساحة وجود، وأن حريته الأساسية لا تمارس من خلال الحقوق المباشرة في الواقع، بقدر ما تسعى للتحرر من هذا الواقع بفعل ممارسة وعيه الحقيقي، فكل إبداع يتم في العالم المحيط به إنما هو إبداع الذات أي الروح، التي تطرح إبداعها في الموضوع أي العالم الظاهر عبر عملية تخارج Entausserung "من الفعل ausser" والذي يعني: يجعل شيئا ما خارجيا أو مفارقا، ويقصد به فلسفيا أن الموضوع أو عالم الظواهر هو إبداع الروح، أو متخارج عنها، إذ يقوم العالم الروحي باستخراج العالم الموضوعي من ذاته ليجعله متخارجا عنه. وهو مصطلح قصد به معنيين "التسليم" بالمعنى الذي قصده روسو[105] و"التجرد" هو ما انشغلت به نظرية العقد الاجتماعي عموما ولاسيما لدى لوك وهوبز. والتخارج هنا فعل إبداعي تقوم به الروح حينما تكون مقيده في جسد. وينسب الفعل هنا إلى هذا الجسد أو الشخص الموجود، وكأنها انفصلت عن ذاتها في صورة إبداع حر لتحل في جسد أو وجود عيني، أي تحل الحرية في الضرورة، وهذا المعنى يكشف عن حالة الاغتراب في قمة تفسيرها المثالي.

ومن ثم تصير "الذات" عند فيتشه نقطة الانطلاق، فمنها يمكن قيام معرفة حقيقية حينما تتمكن من إدراك ذاتها ومحيطها والمركب منهما، أي حينما تعي الذات ذاتها، ثم تكتشف خلال وعيها هذا أن إدراكها لذاتها فقط ليس هو كل الحقيقة، فتدرك على الفور نقيض الذات أو المتخارج عن الذات. ومن الذات ونقيضها ينتج مركب منهما أو يتم الكشف عن علاقتهما معا في وحدة واحدة.

هنا لا يتحقق الإيجاب "الذات" سوى بإدراك السلب "نقيض الذات". وعبر ثلاثية الذات ونقيضها والمركب منهما تنتج لنا الطبيعة الجدلية للمعرفة عند فيتشه، والنتيجة المثالية أيضا للفلسفة لديه. فالمعرفة الجدلية تتكون من تفكير أحادي ايجابي تدرك به الذات ذاتها، ثم تفكير أحادي سلبي تدرك به الذات نقيضها، ثم تفكير تحليلي يضبط المعرفة الكاملة من مركبهما. وهذا التفسير يكشف عن أهمية ودور السلب في اكتمال المعرفة لدى فيشته، وقد استلهم دور وقيمة السلب من سبينوزا، ثم انتقلت من فيتشه إلى هيجل ومن ثم إلى ماركس، وإن كانت بصورة مختلفة.

وقبل تناول موقف هيجل من الاغتراب ينبغي أن نقدم لمحة متواضعة عن فيلسوف سوف يؤثر تماما في هيجل، وهو شيلنج "1775- 1854" الذي يتكون نسق المثالية المتعالية عنده من أربعة عناصر ‘‘الفلسفة النظرية، الفلسفة العملية، الغائية، فلسفة الفن". ويذهب إلى أن شرط قيام المعرفة وأساسها وقضيتها الأساسية هو "الأنا" باعتباره- في نظر شيلنج- الجوهر الوحيد والأوَّلي في بناء كل معرفة، لذلك انشغل بنقد مفهوم الجوهر عند سبينوزا والموناد عند ليبنتز ومشروع كانط النقدي، لأنهم لم يتوسعوا في فهم حدود عمل "الأنا" ونطاق تأثيرها ومستوي خصوصيتها. إن شيلنج يدعم فكرة الذاتية المتعالية أو "الأنا المطلق" كأساس للمعرفة النسقية. ذلك "الأنا" الذي يكسبه شيلنج صفات تشبه الوصف الإغريقي في إطلاقه، فالأنا: جوهر حي، منتج، مكتف بذاته متعين بذاته.

وإذا ما قررنا مسبقا أن فلسفة هيجل هي المركب بين المثالية الذاتية عند فيشته، والمثالية الموضوعية عند شيلنج [106]، يمكن استنتاج أن تصورات هيجل عن الاغتراب لن تخرج عن حدود فهمه للإنسان بوصفه "عقلا"، هذا العقل يظل طوال فترة وجوده في حاجة إلى إدراك مفهوم "الكلي" والسعي إليه، وإذا ما افتقد تلك الكلية فإنه يغترب بذاته عنها، يغترب عن جوهره، فالجوهر هو طبيعة العقل. ويخطئ الإنسان حينما يحاول نفي هذا الاغتراب عن طريق الإيمان الأخروي، وكأنه يؤجل التوحد لحين البعث، وينكر هيجل بالتبعية هذا الشعور أو الموقف مؤكدا على أن نفي الاغتراب لا يأتي عبر تأجيله لما بعد الحياة، إنه نابع من داخل الإنسان وموجود فيه، أعني في طبيعته الجوهرية، مما يعني أن مفهوم الاغتراب عند هيجل ينبغي أن يتضمن صورتين هما: الاغتراب عن البنية الاجتماعية والاغتراب الأخروي– الأخروي هنا يعني المجاهدة الفردية للإنسان باعتبار الخلاص مشروعا فرديا- وكلاهما يدعمان ذاتية الفرد وشعوره بالاستقلال على حساب وحدته مع البنية ومع طبيعته الجوهرية.

وفي كتابه الأهم "ظاهريات الروح" 1807 ظهر مصطلح الاغتراب في أنضج صوره وأشمل تفسيراته عند هيجل. والكتاب دراسة فلسفية يتناول فيها تجليات العقل البشري عبر تتبع تطوراته التاريخية، مؤكدا على أن كل جوانب النشاط العقلي الإنساني إنما هي جوانب لتطور واحد

مستمر قام به العقل الكلي عبر التاريخ- ليس في سياقه الزمني ولكن سياقه المنطقي- بمعني أنه لم يكن مؤرخا يتدرج مع الزمن، بل يربط السياقات في صورة منطقية تثبت وحدة العقل الكلي.

ويؤسس هيجل نظريته تلك التي تعد مدخلا لدراسة مفهوم الاغتراب على مقولتين هما البنية الاجتماعية والفردية. وهيجل لا ينكر أن الفردية أو الذاتية أحد وجوه الإنسان التي تعبر عن خصوصيته، ولكنها سمة سريعة الزوال بموت الإنسان أو نهايته، لذلك يجب توظيفها في تأسيس شيء ما كلي أو جوهري، إذ لابد وأن هذه الفردية تلعب دورا ما عن طريق الجانب الآخر للعقل. هيجل هنا يكسب العقل طبيعة مزدوجة، الأولى تعبير عن الوعي والإرادة الذاتية، وتلك تمثل خطوة أولية أو مرحلة من مراحل الطبيعة. الثانية، وتلك هي السمة الكلية للعقل التي تنشد الجوهري. إذن هناك عقل فردي وعقل كلي، وهذا العقل الكلي تكون مهمته تجاوز الخصوصية والتعبير عن حركة الفكر أي عن الوعي الإنساني. أما عن البنية الاجتماعية فهي المجال الذي يعمل فيه العقل الفردي، ومجموع العقول الفردية هذه تشكل بنية شعب ما، ولا يتحقق العقل الفردي دون مجال يعمل وينشط ويتفاعل من خلاله. ولكن هذا التمييز بين العقل الفردي والعقل الكلي من حيث الوظيفة والعلاقة والقيمة؛ سوف ينتج عنه مشكلات لا يمكن تجاوزها. ومن هذين المحددين المعرفيين "الفردية والبنية الاجتماعية" يمكن فهم تناول هيجل للاغتراب، الذي يعني: وضع ينشأ حينما يطرأ تغير في مفهوم شخص ما عن ذاته، إنه ليس شيئا يفعله المرء أو النتيجة المقصودة لتصرف صدر عن عمد، فالمرء يجد نفسه وقد حل هذا الوضع بساحته[107]

وعند غالبية المفسرين استخدم هيجل الاغتراب بمعنيين 1- إما بوصفه اغترابا للذات عن جوهرها، أو 2- بمعنى اغتراب الفرد عن البنية الاجتماعية التي يحيا فيها، أي اغتراب عن جوهره واغتراب عن عالمه. المعني الأول، الذي يقصد به اغتراب الذات عن جوهرها ويترادف مع ما تشير إليه كلمة Fremd الألمانية بمعني "غريب"، ويعني بها أن يصبح شيء ما غريبا جراء انفصاله عن الأصل، وهذا المعنى استخدم على هذه الصورة من قبل علماء اللاهوت الإصلاحيين للإشارة إلى انفصال الفرد عن الله. والمعنى الثاني، الذي يقصد به اغتراب الفرد عن مجتمعه، ظهر في العصر الحديث في سياق التأصيل للعقد الاجتماعي، حيث يتنازل الفرد للمجتمع عن جزء من خصوصيته في سبيل البناء الاجتماعي، أنه نوع من التخلي أو التسليم، فهو شيء مقصود تماما كما كان بالنسبة لمنظري العقد الاجتماعي، إنه يتضمن تنازلا واعيا أو تسليما، وذلك بقصد ضمان تحقيق غاية مرغوب فيها أي الوحدة مع البنية الاجتماعية[108]، فالأول يعني الانفصال، والثاني يعني التخلي طوعا أو التسليم، الأول لا إرادي والثاني إرادي. وسنتناول كل منهما بقدر من الإيجاز.

- **الاغتراب انفصالا:**

يشير إلى فقدان الوحدة مع البنية الاجتماعية، وتاريخيا ظل الإنسان الفرد لا يفكر في نفسه سواء كذات أو احتياجات سوى من خلال ما يحيط به سواء أفراد أو جماعات. ولا يتم هذا بقرار فردي يتخذه الشخص بقدر ما هو تصرف يبدو تلقائيا وطبيعيا، حيث تتشكل سمات الشخص العامة وفقا لملامح الجماعة التي ينتمي إليها، وعندما تنشأ مشكلة ما تمنع هذا الشخص من مداومة التكيف

مع البنية الاجتماعية ينفصل عنها ويعود إلى ذاته ووجوده المستقل، ويبدأ رحلة من نوع جديد تنطلق من وعيه بالتنافر مع بنيته الاجتماعية، فيدخل في حالة اغتراب حينما يجد أن البنية الاجتماعية ذاتها ليست متكيفة مع وعيه هو.

ثمة تفسير ثان للانفصال يتطابق مع رؤية شيللر: أن عالما يتجلى للإنسان فقط حينما يكف عن التطابق مع ذلك العالم. أي لا تجد الذات نفسها سوى بالابتعاد عن عالم التجربة الحياتية، عالم الواقع، لأنها كلما ابتعدت عنه تهيأت للتوحد مع عالم آخر أكثر جوهرية وثباتا، وفي الوقت نفسه يستطيع أذا ما ابتعد عن عالم الوقائع أن يدركه جيدا.

وهناك تفسير ثالث، ويعني به فقدان الاستقلال، أي حينما يكون معتمدا على آخرين في تحصيل ثروة أو ممتلكات..

ويشير التفسير الرابع للاغتراب عن الذات، إلى مستوى آخر في فهم وظيفة البنية الاجتماعية وهو مجال فعل العقل الفردي للشخص، ولكن ليس هذا فحسب بل تتحول البنية الاجتماعية، ونتيجة لمجموع العقول الشخصية، إلى أنها تصبح عقلا متموضعا هي في ذاتها عقل -للتقريب نقول كأنها عقل جمعي- وهذا العقل المتموضع أيضا يصبح مغتربا عن الفرد.

ويدل هذا التفسير-الرابع- على أمرين، أن البنية الاجتماعية مزدوجة الأثر الاغترابي على الفرد، مرة لكونها كيان أو مجال فعل العقل الفردي، ومرة لكونها عقلا متموضعا له سمات إجمالية كوسيط ربما لفكرة الكلية بعد ذلك. والفارق بينهما هو أن البنية الاجتماعية بوصفها مجالا هي بالنسبة للعقل الفردي مصدر تركيب وعي، والبنية بوصفها عقلا متموضعا مصدر إنتاج وعي. ويعتبر هذا التفسير أن ذات الإنسان الحقيقية هي تلك المتموضعة في البنية الاجتماعية، وبالتالي يخسر كثيرا إذا ما أخفق في إدراكها. ذلك أن الحياة الشخصية للفرد هي عضو في الكل الحيوي لهذا العالم وهو هويته الحقيقية. وأن المضمون الروحي للبنية الاجتماعية -طورها هيجل بعد ذلك في صورة الدولة- هي جوهر الفرد، فكلما تنامى اتصاله بها تجلى جوهره ووجوده الحقيقي. والتعبير الدقيق هنا هو عبارة العقل المغترب عن ذاته، أي عن البنية الاجتماعية القائم فيها الروح الجماعية التي يشكل العقل الفردي جزءا منها. هنا يشير هيجل إلى أن للعقل نوعين من الوجود، وجود فردي يمثِّل جزءا من الكلية، ووجود كلي يهيمن على العقل الفردي. والاغتراب ينشأ من انفصال أحدهما عن الآخر، أي عندما يتوقف العقل الفردي بالانفصال عن استلهام الكلية باعتبارها مبررا لوجوده.

- **الاغتراب تسليما:**

إذا ما كان المعنى الأول يتم علاجه بالاندماج في البنية الاجتماعية ودفع الشخص لذلك دفعا حتى لو لم يرغب هو في ذلك؛ فإن "التسليم أو التخلي أو التضحية"، هنا هو عملية يجب أن يكون مرغوبا فيها بقوة من الشخص، ويجب أن تنبع من داخله.

اتخذ الاغتراب-إذن-معانٍ عديدة طوال مسيرته التاريخية بحسب السياق المعرفي والمرحلة التاريخية وهيمنة نوع معين من الثقافة. ولكن الثابت أن الفكر المعاصر وخاصة في القرن العشرين شهد تطورات مهمة في تفسير الاغتراب، وإن كان القرن التاسع عشر هو عصر تأسيس المعنى الفلسفي، بحيث يمكن القول إن إبداعات القرن العشرين كانت محاكاة وتفسيرا وتعميقا للمعاني التي وردت لدى هيجل وماركس من قبل. وجاءت الاختلافات حول تحديد أطراف الاغتراب وطرق ومناهج حل مشكلته. مثلا بين الإنسان وذاته، بين ذات الإنسان والروح المطلق، بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان وقوة عمله ...الخ.

ويمكن إيجاز أهم صور الاغتراب كما وردت في الثقافة المعاصرة بشكل عام في المعاني الأربعة الآتية:

- نقل الملكية: ويعني نقل ملكية شيء ما إلى شخص آخر، أي حينما يؤول شيء من "أ" إلى "ب" هنا يشعر "أ" بالاغتراب حينما يفقد جزءا منه أو من إنتاجه أو إبداعه. لأن ما سلب منه ليس حقا لغيره. وفي هذا المعنى يجب توافر شرطين هما الإرادة أي إرادة الطرف "ب" في الحصول على ناتج عمل الغير. الشرط الثاني هو فعل "الاستيلاء" نفسه أي وضع اليد، الذي تتحول بمقتضاه الملكية إليه.

- الاضطراب العقلي: حينما يتعرض شخص لصدمة عنيفة ينتج عنها اضطراب عقلي يفقد فيها الصلة المنطقية بالأشياء المحيطة به، حينها يوصف هذا الشخص بأنه مغترب عن العقل أو الفهم. وفي معجم المعاني يعني "الاغتراب الذِّهنيّ: في علم النفس" مرض نفسيّ يحول دون سلوك المريض سلوكًا سويًّا وكأنّه غريب عن مجتمعه، ولذا يلجأ إلى العزلة عنه. أو تركيز اهتمامه على أشياء معينة دون غيرها مما تفقده القدرة على رؤية شاملة للواقع، بمعنى أن عقله هنا لا يدرك كل العلاقات البينية والسببية بين وقائع الحياة الاجتماعية.

- الغربة: ولها معنيان، إما شعور الإنسان بانفصاله عن الناس من حوله وشعوره بالوحدة وعدم القدرة على التكيف معهم. وإما بمعني الغربة عن الله والبعد عنه من خلال فقدان الصلة معه سواء بالشعور أو بالطقوس الناتجة عن غياب الولاء له.

- الانفصال: ويعني به انفصالا حتميا بين كيانات تحكمها وحدة ما، ويترتب على هذا الانفصال استقلال بين هذه الكيانات، وصراع في الوقت نفسه نتيجة الاحتكاك بوصفهم أجزاء لكينونة واحدة. وقد استخدم هيجل هذا المعنى في وصفه للكون باعتباره مكونا من أجزاء منفصلة، ولكنها متفاعلة ومتكاملة في الوقت نفسه.

وسنلاحظ أن المعنى الأول، اقتصادي: مثل انتقال الملكية، والثاني سيكولوجي: مثل غياب الوعي وفقدان القدرات العقلية، والثالث فلسفي: مثل تآكل وتدهور العلاقات الإنسانية بين شخصين أو شخص وجماعة، أو جماعة وأخري. والرابع ديني: ويتمثل في الابتعاد عن الله.

وهناك تصنيف آخر يتناوله كاتجاهين، اتجاه هيجل ونقله عنه جورج زمل Georg Simmel "1858- 1918" أستاذ علم الاجتماع الألماني، واتجاه ماركس ونقله عنه وفسره جورج لوكاتش تلميذ زمل في الوقت نفسه. وزمل رغم هيجليته لم يستطع تجاهل تأثير المجتمع الصناعي على مفهوم الاغتراب لدى الإنسان الحديث. فيما يعود الفضل إلى جورج لوكاتش في الكشف عن مفهوم التشيؤ كمعنى مركزي للاغتراب في رأس المال، فخلال عملية إنتاج السلع في النظام الرأسمالي يحول الإنسان إلى شيء حينما تصبح قوة العمل سلعة مثل أي سلعة أخري مستخرجة من الطبيعة، فالشكل الحالي الذي تفرضه الرأسمالية على علاقة العامل بالإنتاج هي علاقة عبودية، ومن ثم يصبح العمل في موضوعه عملا مغتربا.

ومن وجهة النظر الماركسية يبقى العامل الاقتصادي هو مؤسس تلك المعاني الأخرى باعتبارها بناء فوقيا ناتجا عن طبيعة العلاقات الاقتصادية/ الاجتماعية. وهو ما سنعرض له الآن.

ب- صقيع الاغتراب عند ماركس

لا يمكن إنكار دور التصور الماركسي للاغتراب من حيث التركيز على تناوله بدقة وتحديد دلالته ودوره في تشويه القيم الإنسانية دون مبالغات فلسفية هائمة في سماء الوعي الفوقي، لأنه يهدف إلى التأكيد على مقولة أعتقد أنها بيت القصيد، وهي أن ما طرحه ماركس في الاغتراب لم يزل يتجلى لنا في صور اجتماعية عديدة في شمال العالم وجنوبه، الأمر الذي يتنافى مع محاولات تغريب ماركس أو تجاهله أو إنكار حداثته المتجددة والنظر إليه من منظور تاريخي أو تأصيلي فقط.

وقد تناول ماركس مفهوم الاغتراب في أكثر من موضع: "مخطوطات باريس" و"العائلة المقدسة" و"الايديولوجيا الألمانية" أي في الفترة "1843- 1847" ثم عاود الإشارة إليه من جديد في "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" 1859 والجزء الأول من "رأس المال" 1867 حينما أشار

إلى فيتشية السلع. مما يعني أن الاغتراب ظل حاضرا في لب فلسفة ماركس، ومفهوما رئيسا في تفسيره للواقع الاجتماعي، بل وأحد أدوات ماركس التحليلية. وهذا ما أكده روبرت توكر Robert C. Tucker "1918-2010" حينما أشار إلى أن "العمل المغترب" ظل من حيث المعني "العمل المأجور" عند ماركس، وتطور من خلال أعماله، سواء المبكرة أو المتأخرة، وهي تتناول خمسة أبعاد على الأقل تبدو متداخلة فيما بينها وهي: اللاهوتية، والسياسية، والنفسية والاقتصادية والتكنولوجية. فكل بعد منهم يقابل موضوعا ميتافيزيقيا في جوهر الإنسان يؤدي إلى عزلته. وبالنسبة لماركس فتلك الأشياء أنتجها البشر أنفسهم لكي يتمكنوا من الهيمنة على الآخرين الذين لا يملكون السلطة المباشرة للسيطرة عليهم .[109]

والجدير بالذكر أن ماركس لم يكن أول من تحدث عن الاغتراب انطلاقا من اغتراب العامل عن عمله، فقد أشار كل من جون ستيورات مل وتوكفيل إلى أن استمرار الرأسمالية في نزعتها الاستلابية سوف يؤدي في مرحلة ما إلى تنامي الشعور لدى العمال بمدى الظلم الاجتماعي الواقع على كاهلهم. ولكنهما لم يطورا من المفهوم أكثر من الإشارة إلى وجوده وأثره السلبي على النظام الرأسمالي. فقد طرح "مل" مثلا حلا لهذه المعضلة بأن طالب بضرورة مشاركة العمال في الإدارة والإنتاج والأرباح.

فيما ينطلق التحليل الماركسي من أن الدوافع التي تشكل الإنسان المعاصر هي نتاج وانعكاس لطبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي، وبما أن هذا النمط هو حادث في التاريخ، فإن الدوافع– في معظمها– حادثة أيضا في التاريخ ومرتبطة شرطيا بالصورة التي تتشكل بها الرأسمالية وتطبع خصائص الإنسان الثانوية، فالرغبة في تأمين البقاء على قيد الحياة هو أحد الشروط الرئيسة لوجود الإنسان، ولكن الدافع للتملك ليس شرطا أساسيا له ولا خاصية من خصائص وجوده، فقد اقترن حب التملك بظهور الملكية الخاصة. هذا التمييز الدقيق كان أحد مشاغل ماركس، ولكن كثيرون من أنصاره لم ينتبهوا جيدا لتلك القضية، وربما يعود ذلك إلى أن مخطوطات باريس التي ناقش فيها الاغتراب بقدر من الاهتمام ظلت مضمرة لسنوات طويلة في تاريخ الماركسية، فالفترة من 1844-1932 شهدت إصدار مؤلفات كثيرة جدا عن ماركس والماركسية غاب عن معظمها البعد المعرفي الذي ورد في المخطوطات.

إن إسهام كارل ماركس في الاغتراب يعد علامة فارقة ونقطة تحول كبرى لنظرية المعرفة في القرن العشرين، حيث تناولت معظم المؤلفات في "الاغتراب" التصور الماركسي وجعلته محورا من محاورها سواء بالنقد أو بالتعديل أو بالإضافة. ففي الفترة من ظهور ظاهريات الروح

1807 وحتى الكشف عن مخطوطات ماركس في 1932 لم يحتل مفهوم الاغتراب دورا ذا قيمة في الفكر الفلسفي أو الاجتماعي بوصفه مصطلحا تفسيريا لكثير من القضايا الإنسانية. فلا التأسيس الفلسفي الحديث له مع شيلنج أو شيللر، ولا التضمين الفلسفي له عند هيجل كانا قادرين على وضع المفهوم في تصوره الشامل المفسر كما تبدى ذلك حينما تم كشف النقاب عنه على يد لوكاتش.

وعلى مدار ما يزيد عن القرن ظل المصطلح يراوح عدة دلالات في تقديري كانت تأسيسية، ثم تحولت بعد ذلك -اقصد بعد ظهور المخطوطات-إلى أدوات تفسير دارت في فلك الفكر الفلسفي وصارت جزءا مهما من أبحاث علم الاجتماع المعاصر. وهذا ما يؤكده أحد أهم الذين تناولوا مفهوم الاغتراب عند ماركس، .إذ يقول إريك فروم[110]: بالنسبة لفلسفة كارل ماركس، والتي تجد تعبيرها الأكثر وضوحا في "المخطوطات الفلسفية والاقتصادية" فلأن المسألة المركزية هي مشكلة وجود الإنسان، ككائن فردي واقعي حقيقي، يتحدد معنى وجوده من خلال عمله، والتي تتجسد "طبيعته" وتحقق ذاتها في الصيرورة التاريخية[111]

وإذا ذهبنا مع "فروم" حول مركزية الإنسان كمحور لفلسفة ماركس بصفة عامة، يصبح من الضروري تفهم ماذا يعني ماركس بالإنسان؟ وكيف يتصور حريته؟ تذهب الماركسية إلى أن الإنسان هو صانع الإنسان، وأن العمل هو الفاعلية السالبة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينفي الطبيعة وأن يعمل على إخضاعها لسيطرته محققا ذاته من خلال هذا العمل نفسه[112]، ومن ثم تصبح علاقة الإنسان بالطبيعة أكبر من مجرد كونها علاقة اتصال، بل هي بمثابة علاقة امتداد، فالإنسان لا يكتسب صفة الوجود دون أن يكون وجودا متحققا في الطبيعة، قائما عليها، مستمدا حياته منها، ومكتسبا تطوره من خلال نشاطه العملي فيها، فبدونها يموت فيزيقيا، وبدون العمل والتحكم فيها يموت كفاعلية، ولهذا قال ماركس بأن النتيجة الجوهرية للإنتاج هي وجود الإنسان، حيث يتداخل الطبيعي مع الصناعي، كما يتداخل التاريخي مع الآني، حتى ينتج لنا إنسانا فاعلا، ولكنها ليست فاعلية كما فاعلية العبد الذي يكتسب قوته من خلال الرضوخ لقوانين السيد، بل فاعلية إنسانية حرة تضع الإنسان في صراع مع الطبيعة ليس من أجل الخضوع لها بل من أجل السيطرة عليها والتأثير فيها، أي لكي يخضعها لقوانينه هو في التطور. وبناء عليه يأخذ مفهوم الإنسانية في الماركسية يأخذ بعداً أكثر وضوحا، لأنه ينظر إلى التحرر الإنساني من منصة المحارب الطبقي -كما يقول ساخاروفا- فالماركسية في رفضها للمضمون الطبقي الإنساني، وصلت إلى حل مشكلة الإنسان حلا عيانيا- تاريخيا، وفي كشفها لمستقبل تطوره بينت الشروط الواقعية لتحريره [113]

وبناء عليه تصبح العلاقة بين الإنسان والعمل والطبيعة علاقة ضرورية أو إجبارية، فعمل الإنسان في نظر ماركس ليس شيئا اختياريا، إنه نشاط إجباري يقوم به لسد احتياجاته، وحيثما يتوفر ما يعينه عن الاستغناء عنه؛ فإنه يهرب منه كأنه طاعون، فالعمل ليس غاية في ذاته بقدر ما هو وسيلة، وإذا كان العمل أصبح -بفعل قوانين العمل ونمط الإنتاج نفسه- فعلا إجباريا، فما يتبقى للإنسان من شيء يفعله كإنسان بعيدا عن الاستغلال هو حاجاته الوظيفية كالأكل والشراب والملبس والتكاثر، فما هو حيواني يصبح إنسانيا، وما هو إنساني يصبح حيوانيا[114].إذ صار الجزء الحيواني

في الإنسان هو أهم ما يميزه كفعل إرادي واختياري وشخصي، بينما أصبح العمل -رغم قيمته الإنسانية، وقدرته على تشكيل الطبيعة والتحكم فيها- عملا لأجل الغير، عملا مغتربا لصناعة أشياء لا تنسب لقوة العمل أو للعامل.

ويناقش هابرماس في كتابه "بعد ماركس" هذه القضية من منظور مختلف، حيث رأى أن عمليات تنظيم العمل بين الحيوان والإنسان لم تظهر بوضوح كاشف وسهل التمييز سوى في المرحلة الأخيرة من عمر الكائنات الحية، ففي بداية الحياة لم يكن التمييز بنفس هذا الوضوح الذي نراه اليوم، يقول: يتيح المفهوم الماركسي للعمل الاجتماعي إذن تحديد نمط عيش البشريات بالنسبة لنمط عيش الرئيسات، لكنه لا يتيح عزل ضمان المعيشة بالنسبة للإنسان بشكل خاص. ذلك أن الإنسان، لا سلفه من البشريات، هو الذي يفجر هذه البنية الاجتماعية التي ظهرت في قسم الفقاريات: أي التراتبية ذات البعد الواحد التي تمنح ضمنها لكل حيوان مكانة واحدة ووحيدة[115]

وإذا كانت رؤية ماركس تنطلق في تناولها للاغتراب من الإنسان، الذي يدخل بقوة عمله إلى الواقع، فإنه لا يعني دراسته كحالات فردية، أو سمة من سمات مجتمع معين من المجتمعات، بل يرى أن الاغتراب شرط ضروري من شروط النظام الرأسمالي-بقدر ما هو أحد شروط الملكية الخاصة بصفة عامة-فالعامل لا يملك سوى قوة عمله تلك التي يدخل بها السوق كمالك لها، ويضعها تحت تصرف مالك البضائع، بشرط أن تكون قوة عمله هذه هي فقط المطروحة للتبادل: قوة عمل لوقت معين مقابل نقود، فالعامل يغترب عن قوة عمله من أجل المال، وبحسب ماركس يهبط العامل إلى مستوى السلعة، بل وأتعس أنواع السلع. أما لو أنه قدم نفسه أو شخصيته كلها للمالك هنا لا يصبح مغتربا عن قوة عمله، فقد صار كإنسان "ذاته وقوة عمله" ملكا لغيره، ومن ثم يشترط ماركس في فهمه وتعريفه لقوة العمل أن تنفصل عن شخصية العامل ويتم تداولها فقط، ويبقى العامل قادرا على بيع قوة عمله لمالك آخر مقابل سعر قد يختلف عن السعر القديم..

هنا الاغتراب يعني نزع جزء من حياة العامل/ الإنسان، وهذا الجزء لا يلغي عنه حريته بعد وقبل بيع قوة عمله، ذلك أنه لو باع نفسه بالكلية فقد تحول من حر إلي عبد. وبناء عليه فالاغتراب، اغتراب العامل عن قوة عمله، أحد أهم شروط صحة التبادل في النظام الرأسمالي. يقول ماركس تعليقا على هذا: إذن بقدر ما لا يتنازل -العامل- عن حقه في ملكية قوة العمل عندما يغترب عنها [116]، فإنه يحمل سمتين في الوقت نفسه، سمة أنه حر قادر على بيع قوة عمله كبضاعة، وسمة أنه مغترب عنها أيضا، وهو اغتراب نتج عن تحول قوة عمله إلى سلعة في سوق البضائع، سلعة لها ثمن يتم تقديره بحسب العرض والطلب، وبحسب ظروف السوق. وقد كتب ماركس الشاب، إن العامل لا يحقق ذاته، لأنه يصبح خارجها، فمساحة الحرية في إنتاج السلع تكون صغيرة جدا من حيث القناعة، والإحساس، والغرض، حيث أن ما أنتج لم يكن محددا. ولا يشعر أيضا أصحاب رأس المال أو المدراء بتلك الحرية لأنهم تحت ضغط المنافسة والإنتاج يخضعون تماما لمبادئ الأوامر والطاعة[117]، فتحول قوة العمل إذن إلى سلعة يعني التشيؤ [118] Reification ، والعامل/ الإنسان لا

يفقد ذاته وزمانه في التشيؤ فحسب، بل يفقد العلاقات الإنسانية وتحل علاقات التشيؤ والسلعية محل هذه العلاقات الإنسانية, فالأشياء تصبح السيد الأعظم في عالم الإنسان[119]

وحقيقة الأمر، فإن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يدرس مفهوم الاغتراب وفقا لهذا المنظور، إنه فقط يبدأ من العمل باعتباره الروح الحقة للإنتاج، لكنه لا يعطي العمل شيئا، ويعطي الملكية الخاصة كل شيء... بيد أننا ندرك أن هذا التناقض الظاهري هو تناقض العمل المغترب مع ذاته، وأن كل ما فعله الاقتصاد السياسي هو أنه صاغ قوانين العمل المغترب[120]، ثم تركه للأفكار الفلسفية والدينية. وقد أشار والتر كوفمان 1921-1980" Walter A., Kaufmann" في تصديره لكتاب شاخت "الاغتراب" إلى نقلة مهمة وخطيرة، إذ ضرب مثلا بعلاقة ثنائية بين" أ"و"ب" بوصفهما يكشفان عن طبيعة تعيّن كل منهما وبروز ظاهرة الاغتراب الناتج عن تلك العلاقة. وهو هنا لم يتجن على التاريخ الفلسفي باعتبار أن الاغتراب قد ينشأ بين جماعة أو فرد من جهة وبين الطبيعة أو الكون من جهة أخرى.

وهذا التفسير الموسع للاغتراب جعل منه مادة خصبة وثرية لتفسير كثير من الظواهر الاجتماعية في الحياة، وفتح آفاقا واسعة أيضا أمام الفكر المثالي لتصدر مشهد التفسير الاغترابي لكثير من الظواهر بهدف الالتفاف حول مفهوم العمل المغترب عند كارل ماركس وتفسيره له بوصفه ظاهرة ناتجة عن شكل علاقات الإنتاج، ليس في النظام الرأسمالي فحسب، ولكن في عقيدة الملكية الخاصة ذاتها منذ ظهورها في التاريخ الإنساني. تلك العقيدة التي وصفها ماركس بأسلوب ساخر وبليغ حينما قال: توجد مؤسستان للاقتصاديين طبيعية واصطناعية. إن مؤسسات الإقطاعية هي مؤسسات اصطناعية ومؤسسات البرجوازية هي مؤسسات طبيعية. وفي طريقتهم هذه يشبهون اللاهوتيين الذين يؤسسون نوعين من الديانة. إن كل ديانة لا تخصهم تكون من صنع الناس، بينما ديانتهم انبثقت عن الله[121]، وهذا ما يجعل المفكرين الرأسماليين يدرسون الاغتراب بوصفه حالة طبيعية ليست من صنعهم.

إن دراسة الاغتراب وفقا لنظرية المعرفة الماركسية سوف تكشف بكل تأكيد عن النتائج غير الحضارية لنمط الإنتاج الرأسمالي، لأنهم سيكتشفون أن العمل ينتج للأغنياء أشياء رائعة، لكنه ينتج للعامل الحرمان. إنه ينتج القصور، وللعامل الأكواخ، ينتج الجمال، وللعامل التشوه. يحل الآلات محل العمل، ولكنه يلقي ببعض العمال إلى طراز بربري من العمل ويحول البعض الآخر إلى آلات، إنه ينتج الذكاء، وللعامل البلاهة والحماقة[122]. بمعنى آخر يقدم بصور شتي ومستويات مختلفة صورة تاريخية بشعة للنظام الرأسمالي.

وللاغتراب عند ماركس ثلاثة مستويات:

- العلاقة بين العامل وناتج العمل: ذلك الناتج الذي يصير موضوعا مستقلا يمارس قوته وقهره وشروطه على العامل حينما يتحول في جزء من يومه إلى إنسان مستهلك. إن العامل يرتبط بناتج عمله كما يرتبط بموضوع غريب، لأنه من الواضح بحكم هذه المقدمة أنه كلما انفق العامل نفسه زادت قوة العالم الموضوعي الغريب الذي يخلقه أمام نفسه وأصبح هو- عالمه الداخلي- أكثر

فقرا، وقل ما ينتمي إليه كشيء مملوك له [123]، بل وقد يصل الأمر إلى أن هذا المنتج قد يصبح عدوا له، ومصدرا من مصادر تعاسته الشخصية. إن القضية هنا ليست مجرد اغتراب الناتج عن العامل، بل فقدان العامل للموضوع الذي أنتجه، فقدانه لإبداعه وشعوره بأنه من جهة أخرى سوف يحتاج- كمستهلك- هذا الموضوع / السلعة التي خلقها، وتكمن قمة الاغتراب هنا حينما يذهب العامل كذات لها احتياجات متعلقة بالغذاء أو الكساء.. الخ.

من جهة أخرى يشير ماركس إلى أنه ينتج عن اغتراب العمل وجود الرأسمالي، وجود المالك بصفة عامة، ففي كل أنواع الملكية الخاصة يوجد المالك حيث يعمل الأجير، وليس العكس، فالأرض إن لم تجد من يفلحها لن تنتج المحاصيل، وبالتالي ستصبح عقيم لا قيمة لها، والمصنع حينما يخلو من العمال لن ينتج قصاصة قماش وبالتالي لن ينتج عن ذلك ربح، حتى في المصانع الحديثة، يظل العنصر البشري ذا قيمة. يقول: خلال العمل المغترب، المنسلب، ينتج العامل علاقة إنسان غريب عن العمل ويقف خارجه بهذا العمل. فعلاقة العامل بالعمل تولد علاقة الرأسمالي -أو أي اسم يختاره المرء لسيد العمل- بالعمل. وهكذا فإن الملكية الخاصة هي نتاج العمل المغترب [124]، وهي في الوقت نفسه سبب فيه. وهذا الطابع المزدوج يؤكد فكرة الاغتراب وقسوتها، إذ يوجد أولا كعامل وثانيا كذات جسدية، والصورة القصوى لهذه العبودية هي أنه لا يستمر في الإبقاء على نفسه كذات جسدية إلا باعتباره عاملا، وأنه ليس عاملا إلا كذات جسدية[125].

- علاقة العمل بفعل الإنتاج داخل عملية الإنتاج: إن الاغتراب لا يبدو فحسب في نتيجة الإنتاج بل في فعل الإنتاج- داخل النشاط الإنتاجي ذاته[126] . فالعامل هو ذلك الجزء النشط في عملية الإنتاج القادر على تحويل مواد الطبيعة إلى سلع، فهو يمارس نوعا من قهر الطبيعة والسيطرة عليها، ولكن وهو يفعل ذلك، ينتج في الوقت نفسه أداة قهره هو، حينما يحصل على جزء من ثمن إنتاج السلعة ويتحول جزء آخر من جهده إلى ربح أو تراكم، وكأنه يخلق بنفسه أشياء ضد نفسه، يغزل بيده حبل مشنقته، وبقوة عمله أداة استغلاله، ومن خلال الشكل الخاص لتملك البضائع المنتجة اجتماعيا تدخل العملية التقنية لإنتاج قيم الاستعمال ضمن القانون الغريب للعملية الاقتصادية لإنتاج قيم التبادل. وحالما نرجع القانونية الخاصة لتراكم رأس المال إلى انطلاقها من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يمكن عندها للنوع البشري أن يعاين القسر الاقتصادي، بوصفه عملا مغتربا عن حريته المنتجة، ومن ثم يلغيه[127].

- الاغتراب عن الإنسان النوع: ويقصد به أن الإنسان وهو جزء من الطبيعة، يستمد حياته من التفاعل معها، وبدونها يهلك، وبالتالي فالطبيعة في أحد معانيها هي امتداد لجسم الإنسان، بقدر ما جسم الإنسان جزء منها، إنها جسده غير العضوي. وحينما يغترب الإنسان عن أ- الطبيعة، ب- ذاته، عن وظائفه النشطة، عن نشاط حياته؛ إنما يغترب بالنوع عن الإنسان. إنه يحول حياة النوع بالنسبة له إلى وسيلة لحياة الفرد. وهو لا يغترب بحياة النوع عن حياة الفرد، وثانيا يجعل من حياة الفرد، في كلها المجرد، هدف حياة النوع– وبالمثل في شكلها المجرد والمغترب[128] وإذا كان الإنسان متفقا في هذه السمة مع الحيوان، فإن الإنسان يمتاز بأنه ينتج إنتاجا كليا واعيا ليس بهدف الحفاظ على النوع فقط، ولكن ربما لأهداف أخرى كثيرة منها المادي والجمالي أيضا. وبالتالي

فمفهوم العمل عند الإنسان أكثر اتساعا وشمولا وقصدية من الحيوان. ومن ثم يصبح اغتراب الإنسان أسوأ تأثيرا من اغتراب الكائنات الحية بالعموم. ولكن ماهية الإنسان إذن؟

يجيب زكريا إبراهيم بأنه ليس ثمة طبيعة بشرية ثابتة، وكأن هناك ماهية مطلقة يندرج تحتها البشر، بل إن الإنسان ليبدو لنفسه– وللآخرين– على أنحاء متعددة، تختلف دائما باختلاف الأزمنة والأمكنة[129]. وقد درج المفكرون الذين يتناولون سيكولوجية الإنسان على التمييز بين ما هو طبيعي في الإنسان وما هو صناعي فيه، ولكن الماركسية تنكر ذلك التمييز تماما، وترى أنه ليس للإنسان ماهية مجردة ثابتة وأبدية كتلك التي وصف بها الفلاسفة السابقون الإنسان الأول، فقالوا بأنه بطبيعته خيّر كما وصفه روسو، أو أن الشر كامن في صنعته كما أشار هوبز. فالأحكام الثابتة والمجردة تمنع علينا إضافة صفات أخرى قد نكتشفها فيما بعد، إضافة إلى إنها تضع تصورا عن الإنسان محدودا ومغلقا مما يحد من إمكان تطوير مفاهيم أخرى متعلقة بذات الإنسان.

إن الإنسان جزء من البيئة، وأحد عناصرها، وهو موجود تاريخي يطرأ عليه التطور والتغير وخاصة في المخ مع تطور الزمن، وهذا يعني أن به من السمات الطبيعية ما لا يمكن إنكاره، وهو في الوقت نفسه مصنوع من الواقع الاجتماعي المحيط، ومن صراعه مع الطبيعة، فمن بين أسباب اكتساب الإنسان لصفات تطوره أنه دخل في صراع مع الطبيعية للسيطرة عليها والاستفادة منها وتوظيفها لصالحه. ولكن لا يمكننا أن نصف الإنسان بصفات طبيعية وصناعية ونصمت، فالعلاقة بينهما جدلية، بقدر ما تكون العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والمجتمع جدلية أيضا. ذلك أن ماهية الإنسان تتوقف على إنتاجه، أو هي على الأصح مشروطة بما ينتجه من جهة وبطريقته في إنتاجه من جهة أخرى[130]

إن العمل الواعي الهادف المنتج إذن هو ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، وكما قال هيجل بإن الإنسان يخلق ذاته بفعل النشاط الروحي، قال ماركس إن الإنسان يخلق ذاته بفعل العمل أو التفاعل مع الطبيعة وإعادة ترويضها والسيطرة عليها، أو بصيغة أخري إعادة إنتاجها، وفي ذات الوقت يعيد إنتاج نفسه باستمرار أو خلق ذاته دائما. وما حركة التاريخ في نظر ماركس سوى التعبير النظري عن النشاط العملي للإنسان.

يتضح مما سبق أن المعنى الأول يشير إلى اغتراب الشيء، والثاني إلى اغتراب الذات. والثالث يتناول اغتراب النوع. ولكن دانيال بيل Bell.,D. أشار في مقال له بعنوان" The Rediscovery of Alienation إعادة اكتشاف الاغتراب" عام 1959، إلى أن الاغتراب عند ماركس اتخذ صورتين، هما اغتراب الخضوع واغتراب الانفصال "وهما مصطلحان هيجليان علي أية حال"، فيشير أولهما لجوانب تخرّج الذات، فالإنتاج يظل موضوعا مستقلا عن ذات المرء، كما يتضمن المعنى الثاني للاغتراب انفصال ذات المرء عن الآخر[131].

فيما انتقد مفكر يوغسلافي معارض هو "مليوفان جيلاس" في مقال "الاغتراب.. فلسفة إنسانية" ماركس معتبرا أن تصوره للاغتراب هو جوهر أو لب فلسفته، ويعتبره في الوقت نفسه

أكثر مناطق إنتاج ماركس غموضا، مشيرا في معرض نقده إلى أنه ليس بالضرورة أن يؤدي إقامة سلطة الطبقة العاملة إلى اضمحلال الدولة، وليس بالضرورة أيضا أن إلغاء الملكية الخاصة سوف يقضي على تقسيم العمل، ومن ثم فاغتراب الإنسان من خلال انفصاله عن قوة عمله ليس شيئا سلبيا بالضرورة، ذلك أنه من الممكن حل مشكلة الملكية، ويظل الاغتراب موجودا أيضا. وبالتالي– وفقا لجيلاس- فإن الاغتراب ليس مرضا بل جزءاً من الطبيعة البشرية، ولذلك يصبح الحديث أصلا عن الاغتراب سواء عند ماركس أو غيره لا لزوم له البتة.

بصورة ما من الصور يمكن اعتبار موقف ماركس من الاغتراب أحد محاور الانقلاب الثوري في الفكر الفلسفي الغربي حينما نقل تحليلات الاغتراب من الروح المغتربة في الطبيعة عند هيجل أو الإنسان المغترب في الدين عند فورباخ إلى مستوى آخر يضع منهج التفكير والرؤية الفلسفية في قلب الواقع، فقال بالإنسان المغترب في المجتمع. فهو من ناحية واجه التفسير المثالي الذي يربط القضايا الإنسانية ومشكلات الحياة بنظريات تجعل المفارق سبب ونتيجة في معادلة الفهم، ومن جهة ثانية استطاع أن يطور التفسيرات ذات السمة المادية باتجاه كيفية التخلص من الاغتراب دون انتظار قوى خارجية لإتمام فعل التحرر. لقد نقل ماركس الموضوع من المفارق إلى المقاوم، من القضاء على الاغتراب بالعود إلى معية الإله إلى الإنسان الذي يحرر نفسه وطبقته وإنسانيته من قيود البناء الاجتماعي البرجوازي.

3- فلسفة الاقتصاد السياسي

رغم تعدد وتنوع الأفكار الاشتراكية في القرن التاسع عشر، إلا أن كل هذه التجارب والأفكار لم تجد من تعريف لها لدى ماركس وإنجلز سوى أنها اشتراكية طوباوية، تحلم بمجتمع جديد دون أن تكشف طبيعة وحقيقة وجوهر التناقض، ودون أن تقدم الصراع في صورته العلمية والمستند في الوقت نفسه إلى التطور التاريخي. بل اعتقدت معظم تلك التجارب أن الصراع السياسي المتمثل في البرلمانية كاف لتغيير المجتمعات، غير مدركين طبيعة الصراع وظروفه، وبحسب إنجلز فإن كل نضال سياسي هو نضال طبقي، وأن كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها ، رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي- لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي–هو بالنتيجة نضال لأجل التحرر الاقتصادي[132] . ومن ثم لم يكن بإمكان تلك التجارب الطوباوية أن تصل إلى ما هو ابعد مما وصلت إليه، أي أن تنتقد وتكتفي بهذا النقد الأخلاقي. ولذلك فإن ما قدمه ماركس في تصوراته عن الاقتصاد السياسي وفلسفته ينقل الفكر الاشتراكي نقلة عملية ونوعية تجعل منه أداة تفسير للواقع، وزاوية تحول قيمي ومفاهيمي وثوري للحركة الاشتراكية العالمية

أ- نظرية المعرفة الاقتصادية

ما أن ظهر ماركس على مسرح الفكر العالمي، حتى بدأت تجتمع فيه أو عنده خيوط كثيرة تحت سماء ثورات عارمة تخيم على أوربا. فقد شكلته الحداثة، وصنعت وجدانه الآداب اليونانية، وانفعل عقله بأحداث ثورية ومتغيرات اجتماعية كانت سببا مباشرا وراء هذا المنظور النقدي الذي اتسمت به فلسفته. إن ماركس لم يولد معارضا، فقد صنع منه الواقع ذلك، ولم ينشأ ثوريا، ولكن الحقائق كانت -على حد قول الحسن بن الهيثم- منغمسة في الشبهات، فلم يكن للحقائق بدائل غير الفعل الثوري، ومثلما انبثقت الطبقة العاملة من المجتمع الصناعي الحداثي الغربي، شب أيضا ماركس من ذلك المناخ الثقافي والفلسفي والفكري لمجتمعات الحداثة في أحد أهم أطوار تحولها.

ولما كان الاقتصاد هو عنوان الرسالة الجديدة، اعني الرأسمالية، ولما كانت الملكية الخاصة هي القضية التي شارك الجميع في إلحاقها بالظواهر الطبيعية منذ أفلاطون– على الأقل– حينما رأى في تقسيم العمل الأساس لانقسام المجتمع إلى مراتب[133]، وحتى أحدث كاتب في المجتمع الرأسمالي المعاصر؛ كان من الضروري أن تواجه تلك الفكرة بجهاز نقدي كامل، ليس لنقد مقولة طبيعية الملكية الخاصة فحسب، بل ونقد كل إنتاجها الفكري من السلطة السياسية وحتى الهيمنة الثقافية.

ومن ثم لم يكن الاقتصاد السياسي بالنسبة لماركس مجرد علم من علوم الحداثة، بل يكاد يكون هو المذهب الجديد للنظام العالمي الجديد، وربما كان أحدث العلوم الإنسانية آنذاك، ورغم حداثته تلك فإنه أصبح مصدرا مهما من مصادر نظرية المعرفة الليبرالية، فانطلاقا من مقولاته يتم تفسير كل شيء، وبدءا من تعريفاته وبديهياته تحسم أمور متعلقة بحياة البشر وقوة عملهم واغترابهم عنه ووجودهم العيني ذاته الذي يدخل في سوق السلع. ولم يكن لدى ماركس في مرحلتي بون وبرلين ما يشي بهذا الانقلاب الثوري للاقتصاد السياسي، إنه كان مشروع مفكر هيجلي، أو على أقصى تقدير فيلسوفا ذا نزعة أخلاقية مضادة للتفاوت الاجتماعي والطبقي، إلا أن سيرة حياته– التي عرضنا لها– تكشف عن تلك التحولات التي نقلته سريعا باتجاه أن يقدم نقدا لتلك العقيدة الرأسمالية، ونعني به الاقتصاد الحر، اقتصاد السوق، وفي القلب منها تلك الملكية الخاصة المقدسة.

لم يكن ذلك النقد بالأمر السهل على أي مفكر يحاول التصدي للبرجوازية في قمة ألقها وتألقها وانتصارها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي- كان ماركس يكتب ولم تزل الحداثة السياسية في طور التكوين فكثير من البلدان ومنها ألمانيا لم تتوحد بعد، وكثير منها أيضا لم تكتمل تجربتهم الديمقراطية، مما يعني أن الرأسمالية لم تتشكل بصورتها النهائية بعد- وبالتالي احتاج الأمر إلى منظور مختلف في التناول، إلى الانطلاق من تلك البديهيات التي وضعها منظروا الرأسمالية وتولت الثقافة مهمة ترويجها.

وبناء عليه لم ينطلق ماركس في دراسته للاقتصاد السياسي من نظرية المعرفة التي سار على دربها المفكرون الاقتصاديون البرجوازيون، ممن انشغلوا في أبحاثهم بدعم اللا منطق في علاقات التبادل والإنتاج السلعي والتراكم، أو من أبحاث هؤلاء الطوباويون الذين نادوا بالاشتراكية دون أن يدركوا سمات التناقض وبنيته، بل نظر ماركس إلى الرأسمالية- كنمط إنتاج- بنظرة كلية، على الصعيد التاريخي، وبرؤية بنيوية على الصعيد الفلسفي، وربما يعزي إلى تلك الرؤية المخالفة والمختلفة، إضافة إلى مسار ماركس الثوري؛ يعزي إليه السبب وراء وصم الفكر الماركسي بالإيديولوجي الذي يقصد منه بالطبع أنه خالف في كليته أو أجزاء منه خطوات المنهج العلمي!!. إن الطريقة التي درس بها ماركس الرأسمال منظورا إليه من زوايا قوة العمل وفائض القيمة ومنطق التبادل والقيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية؛ هي ما اتجهت به إلى منطقة أخرى سمحت لنظريته بأن تقف في وجه هذا التيار النظري الذي ساد عصره واستمر باطراد في العقود اللاحقة عليه.

وبينما كانت الدراسات الاقتصادية المحكمة تدرس مميزات نمط الإنتاج الرأسمالي، كشف ماركس عن تهافت تلك الدعاوى، وزيف معظم المقولات الاقتصادية التي كانت تفسر مفردات الاقتصاد السياسي تفسيرا ميتافيزيقا كمقولة اليد الخفية عند سميث، أو تفسيرا ايديولوجيا مثل الميزة التنافسية والتوازن طويل الأجل.. الخ. لقد واجه ماركس النظرية الاقتصادية الكلاسيكية ليس بالمنهج الجدلي أو التفسير المادي للتاريخ فحسب، بل واجهه بقوة العمل، بالطبقة العاملة، فكشف، في الوقت الذي كان يؤسس فيه لفلسفة النقد؛ عن عنصر النقض للرأسمالية، أي عن البروليتاريا بوصفها القادرة على التغيير، إذا ما امتلكت الوعي بكونها طبقة، وخالقة لهذا المجتمع الجديد. إنها وإن كانت في موقع لا يتكافأ مع طموحها الوجودي، فإن ثوريتها ووعيها هما اللذان سيصعدان بها إلى قمة المجتمع، ويرافق هذا الصعود ويتزامن معه تغيير في نمط الإنتاج.

لا تقوم فلسفة الاقتصاد السياسي عند ماركس على الدافع السيكولوجي الذي يشير إلى أن رغبة الإنسان في إشباع نفسه هي السبب الوحيد للتحولات البشرية والتغيرات الاجتماعية، وإنما تعد الرغبة في الإشباع هذه أحد محركات الإنسان للعمل، أو الإنتاج، فسمات نمط الإنتاج الاقتصادي في أي مجتمع تستمد صفتها الاقتصادية من أنها علاقات اجتماعية تنشأ بين أفراد المجتمع، ومجتمع محدد بالذات. فما هو اقتصادي يتحدد اجتماعيا، وليس لخصيصة مجردة ترد إلى الإنسان بصفة عامة[134]. ومن ثم فإن الدوافع الاجتماعية والاقتصادية وتأمين النفس من الجوع والرغبة في تحقيق الأمان كلها عوامل تسهم في دخول الإنسان في عملية الإنتاج أو التفاعل مع الطبيعة مستخدما قوة عمليه أو نتاج قوة هذا العمل.

هذا التشابك يتولد عنه دراسات متعددة من بينها الاقتصاد السياسي الذي تصبح مهمته هنا دراسة أسلوب الإنتاج. فمن بين مهام الاقتصاد السياسي الأولية الكشف عن القانون الذي يكشف لنا

عن أسعار البضائع، ولماذا تتأرجح صعودا وهبوطا. ولأجل ذلك قامت الأبحاث العلمية في الاقتصاد السياسي بدراسة أسعار البضائع كمدخل لفهم عملية تقدير قيمة البضاعة وبالتالي كيفية تحديد الأسعار. وانتهت الأبحاث الكلاسيكية في هذا الصدد تقريبا عند مقولة أن قيمة البضاعة أو قيمة أي سلعة تتحدد بمقدار العمل الضروري لإنتاجها والمتجسد فيها. وتوقفت الأبحاث البرجوازية عند هذا الحد تقريبا.

وقد تأسست نظرية المعرفة الماركسية في الاقتصاد السياسي على قاعدتين، الأولي فلسفة النقد، حيث اتجه إلى نقد التحليلات البرجوازية لقانون حركة رأس المال، واتخذ نقده طابعا شموليا في البداية ثم انطلق منه إلى التحليل الذري البسيط ليكشف كيف تشكلت المفاهيم التي بدت راسخة لدي هؤلاء الاقتصاديين الرأسماليين. والقاعدة الثانية، وهي مترتبة على الأولى، حيث استلزم ذلك التناول الدراسة المقارنة بين التفسيرات العلمية لمنظري الاقتصادي السياسي البرجوازي.

إن ماركس صاحب منهج مقارن في الاقتصاد السياسي، انطلق منه إلى نظريته النقدية، وفي دراسته للتميز بين الأنماط الإنتاجية ما قبل الرأسمالية وأثنائها، في التمييز بين الاقتصاد التجاري والاقتصاد الصناعي، في الكشف عن أوجه التشابه والتناقض بين منظري المدرسة الكلاسيكية أنفسهم، وهو وإن كان قد أقدم على تلك العملية المنهجية المقارنة، فإنه بذلك يضيف إلى قدراته وأصالته العملية ما يعني الكثير لاسيما في مرحلة تاريخية لم تكن الدراسات المقارنة وخاصة في الاقتصاد السياسي قد ذاعت بعد.

فيما يخص القاعدة الأولي، فقد اهتم ماركس بالكيف وليس بالكم فقط كما فعل السابقين عليه، أي المظهر الكيفي للظواهر الاقتصادية، وانتقد فكرة أن الحاجات الاقتصادية نابعة من طبيعة الإنسان الأنانية، ويشير إلى أن الحاجات نشأت في ظروف معينة في ظل شكل معين لعلاقات الإنتاج في المجتمع. وأن كل الظواهر الإنسانية خاصة الاقتصادية هي من وجهة نظرهم أبدية ولا يمكن تغييرها، بمعنى أن القوانين الاقتصادية الرأسمالية صالحة لكل زمان ومكان.

وبناء على ذلك انطلق ماركس من إعادة تعريف علم الاقتصاد السياسي وموضوعه مع التأكيد على البعد التاريخي للظواهر ومن ثم القوانين العامة التي تحكم مسار الملكية وعمليات التبادل وشروطها عبر التاريخ، ثم القواعد الخاصة التي تتسم بها كل مرحلة على حدة.

والاقتصاد السياسي- بحسب كارل ماركس- هو العلم الذي يبحث في تطور العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ويحلل القوانين التي تتحكم في الإنتاج وتوزيع الخيرات المادية في المجتمع

البشري خلال المراحل المتعددة لتطوره[135]، ويشير سمير أمين إلى أنه الجهاز الفكري الذي يمكن أن نأمل باستخدامه في الفهم الواسع، المفتوح للمادية التاريخية من أجل تحليل الماضي، والحاضر، ومواجهة استراتيجية المراحل الضرورية والممكنة للتقدم تجاهه[136].أما موضوعه فيتعلق بطائفة من الظواهر الاجتماعية، وهي الظواهر الاقتصادية، وهي ظواهر تحكمها قوانين موضوعية مستقلة عن إرادة الإنسان، وإن كانت طريقة أداء هذه القوانين ليست بالحتم كذلك. كما أنها دائمة التغير، الأمر الذي يجعل موضوع العلم تاريخيا[137].

ب- الاقتصاد البرجوازي

يشير ارنست ماندل إلى أن الاقتصاد السياسي "الرسمي" للبرجوازية مر بثلاث مراحل، تمثلت المرحلة الأولى بالتنظير لعلم الاقتصاد السياسي وقتما كانت الرأسمالية في حاجة إلى وضع نمط إنتاجها في صيغة علمية أو حداثية فوضعت علاقة "القيمة– العمل" في صورة قانونية ونظرية. وتمثلت تلك الأطر المعرفية في إنتاج مجموعة المفكرين الاقتصاديين من وليم بيتي إلى ريكاردو. ثم جاءت المرحلة الثانية التي توسعت فيها البرجوازية، وبدأت تناقضاتها الحادة تظهر بوضوح لكل باحث موضوعي، فانبثقت عن تلك المرحلة عدة اتجاهات، بعضها يؤكد على معقولية النظرية الاقتصادية الرأسمالية، فيما يناهض البعض الآخر توجهاتها، وقد أطلق ماندل عليها مرحلة ما بعد ريكاردو. ثم جاءت المرحلة الثالثة مؤخرا، مرحلة الصراع والتبرير، الصراع مع البروليتاريا لاسيما بعدما تأسست أحزابا ماركسية في كل بقاع العالم، والتبرير، أي التي صاحبت أفول المعنى التقدمي للاقتصاد البرجوازي. فقد تحول من علمي إلى تبريري صرف. واستبدلت في البداية نظرية القيمة/العمل بـ" الاقتصاد المبتذل" -الانتقائي-ثم بالمدرسة الحدية أو بمدراس مختلطة تحقق التركيب بين الانتقائية والحدية[138].

ورغم أن الاقتصاد السياسي قد نشأ كما يقول إنجلز في "انتي دوهرنج" - الباب الثاني للفصل الأول- في رؤوس العباقرة أواخر القرن السابع عشر، أي في أواخر المرحلة المركنتلية، ثم تطور في المرحلة الصناعية عبر مدراس فكرية كالفيزيوقراط وخاصة لدى فرانسوا كيناي، ثم مع آدم سميث وريكاردو ووليم بيتي وستيوارت مل، حيث انطلقوا جميعا من دعم المجتمع الجديد بكل الصور ورصد الظواهر التي جاء بها مجتمع البرجوازية الناهض. وقد أكدوا كما أشار هيجل- في فلسفته السياسية- إلى أن الرأسمالية هي خاتمة التطور البشري والشكل الأمثل الأكثر توافقا مع الطبيعة البشرية. ومن ثم فقوانين الاقتصاد البرجوازي تبدو وكأنها تعبير صادق عن الطبيعة الحية، وأنهم لم يفعلوا سوى اكتشافها– وليس خلقها خلقا– مثلما اكتشف نيوتن قانون الجذب العام أو اكتشف جاليليو قانون سقوط الأجسام. فالأرض تنتج الإيجار أو الريع، والعمل ينتج الأجر. وهنا يتحقق الزيف العلمي في أكثر صوره تشوها، حينما يعتبرون أن الأولى سببا للثانية، فالأرض سبب لوجود الريع بمعنى أنها سببية ضرورية وطبيعية، كما أن الأجر هو السبب أو المقابل لعدد ساعات العمل

التي قضاها العامل على ماكينة المصنع، وانطلاقا من السبب والنتيجة يبدو الوضع الراهن أمرأ مسلما به ومنطقيا، ولذلك ينطلق الاقتصادي البرجوازي من مسلمة أو بديهية تحتاج هي نفسها إلى إثبات.

ينطلق الاقتصاد السياسي البرجوازي من حقيقة الملكية الخاصة، لكنه لا يفسرها. وهو يعبر في صيغ عامة مجردة عن العملية المادية التي تمر بها الملكية الخاصة بالفعل، ثم يأخذ هذه الصيغ كقوانين. وهو لا يدرك هذه القوانين، أي لا يوضح كيف نشأت من طبيعة الملكية الخاصة ذاتها[139]

يؤكد ماركس أيضا على أن العصر الرأسمالي إنما يبدأ فعليا في القرن السادس عشر، وإن صادفنا البدايات الأولى للإنتاج الرأسمالي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر" في بعض مدن البحر المتوسط". وكان ظهور الرأسمالية في الأقاليم التي تم فيها إلغاء الرق الإقطاعي، وكانت مدنها ذات الحكم الذاتي قد دخلت في دور الانحلال [140]، فعمليات التجميع الأولية لقوة العمل التي تم ضخها في شرايين المجتمع الرأسمالي الوليد كانت عبر فصل العبيد والأقنان عن التربة أو تلك الأراضي التي كانوا يعملون بها. وكانت البداية من المدن الايطالية التي اختفى فيها الرق قبل غيرها من بلدان أوربا، حيث بدأت تحل روح البرجوازية وتضع طريقة الإنتاج الرأسمالية قدمها على أرض الواقع بثقة أكبر مع نهاية القرن الخامس عشر والسنوات الأولى من القرن السادس عشر. والحق أن سيادة الملكية الخاصة تبدأ بملكية الأرض، فهذا هو أساسها[141]

وتدريجيا تبدأ فئة ملاك الأراضي في الاختفاء، وتدريجيا أيضا يصبح الاقتصاد في يد الرأسماليين ليس في الصناعة فقط بل والملكيات الزراعية أيضا، فرأس المال يذهب إلى دورة رأس المال الأسرع، وإلى الربح الأكبر وإلى الكبار. وبناء عليه تحللت تقريبا التكتلات التي كانت تنظم طرق عمل الأقنان والعبيد، وامتلك هؤلاء الشغيلة الفرص المتتالية للتحرر وقذف بهم في العالم الجديد، لقد تحرروا من كل شيء تقريبا ما عدا قوة عملهم التي كانت لم تزل في انتظار من يأتي لكي يشتريها منهم مقابل أجر، وبالتالي شهد سوق العمل مبكرا ومنذ لحظات ولادة الرأسمالية أعداد وفيرة من البروليتاريا تكتظ بهم طرقات المدن، وخاصة بعد أن تحولت التجارة العالمية إلى غرب أوربا بعد اكتشاف خط الملاحة الأفريقي "رأس الرجاء الصالح" حيث ساهمت حركة التجارة هناك أيضا في تحرير الرق، وكانت انجلترا سباقة في هذا الأمر، ولذلك اعتبرها ماركس النموذج التجريبي الذي يطبق عليه رؤيته في عملية تحول عامل الزراعة إلى بروليتاري. كانت انجلترا إحدى أكبر البلدان التي واجهت مشكلة تراكم العمالة إلى الدرجة التي دفعتها للاعتراف بانتشار الفقر وأن تنظم له قانونا. وربما كان هناك سبب آخر ساعد على مزيد من تحرر الأفراد من سلطة الإقطاع وهو حلول الإصلاح الديني وما ترتيب عليه من بيع والتصرف في ممتلكات الكنيسة وما تملكه من أراض شاسعة.

إن ميلاد علم الاقتصاد السياسي البرجوازي كان محاولة منهجية لصياغة قوانين ترصد الظاهرة الجديدة وتفسر حركة السوق، ولكنها في الوقت نفسه كانت ترسخ لمفاهيم عتيقة وبالية كمفهوم الملكية الخاصة الذي تم الترويج له بوصفه ظاهرة طبيعية. فالرؤية التي تبناها ريكاردو تعود بالأساس إلى حالة الاقتصاد الإنجليزي في تلك الفترة، حيث استقى من تلك الحالة رؤيته وتحليلاته النظرية. فقد تحولت إنجلترا من بلد مصدر للقمح إلى مستورد، ومع دخول الميكنة بدرجة أكبر تزايدت معدلات البطالة، إضافة إلى تحقيق إنجلترا لنمو سكاني كبير نسبيا عن معدلاته الطبيعية حيث زادت أربعة ملايين نسمة في غضون عشرين سنة فقط من 1801 إلى 1821، لذلك تأثر التحليل عند ريكاردو بتلك المتغيرات. ولكن هناك من الأسباب الفنية والعلمية التي جعلت ريكاردو يضع يده بصورة أكثر عمقا على مشكلات الاقتصاد السياسي، مما جعل ماركس يشير إلى أن ريكاردو هو بداية ونهاية الاقتصاد السياسي العلمي.

وريكاردو يرى أن نقطة البداية المنهجية الصحيحة في الاقتصاد السياسي يجب أن تنطلق من تحديد ثمن السلعة، ثم دراسة عملية الربح على المستوى العام انطلاقا من كونه الفرق بين ثمن البيع وتكاليف الإنتاج، تلك التكاليف التي تساوي مجموع الأجور، وبالتالي فلكي نحدد معدلات الأرباح لابد من معرفة قوانين الأجور، ومن ثم فقضية العرض والطلب ليست هي الكاشفة عن ثمن السلعة، ومن هنا بدا في البحث عن الثمن الطبيعي للسلع، وينتهي في الأخير إلى الإقرار بأنه لا بديل في تحديد ثمن السلعة عن القول بأن كمية العمل هي الوسيلة الوحيدة لتحديد الثمن الطبيعي.

ولكن مشكلة ريكاردو تكمن في تحليله لعملية التوزيع، حيث يميز في دراسته بين ثلاث طبقات "العمال– الرأسماليين– العقاريين"، ولكنه ككل المنظرين الليبراليين ينحاز لطبقة الرأسماليين الصناعيين ويهمل طبقة المأجورين، بدعوى أن دخل العمال الحقيقي يحدد في الحد الأدنى للسلع المعيشية، وهو بذلك يخون علي نحو صريح مقتضيات مبدئه القاضي بكون العمل هو محدد القيمة[142].

وبالتالي يصبح هذا العلم هو منطوق جديد لمفهوم قديم، أي إعادة إنتاج الاستغلال في ثوب حداثي. ففي هذا العلم -الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وفي ظل حكم الملكية الخاصة- تتناسب المصلحة التي لفرد ما في المجتمع تناسبا عكسيا تماما مع مصلحة المجتمع فيه[143]، فمصلحة مالك الأرض هي ضد مصلحة المزارع، وهذا الأخير هو جزء من المجتمع ويعبر عن فئة أو طبقة اجتماعية تزداد حجما وبؤسا، ولكنها من حيث قدرتها على إنتاج المحاصيل تبدو عكس ما تحصل عليه من قيمة. وبالتالي فهو علم لا ينطق بكل الحقيقة عن التقسيم بين العمل ورأس المال، وبين رأس المال والأرض، فهو حين يحدد مثلا العلاقة بين الأجور والربح يجعل من مصالح الرأسماليين سببا نهائيا، أي أنه يأخذ كأمر مسلم ما هو مفروض أن يوضحه[144]، إنه يفعل كما يفعل رجل الدين

تماما حينما يبدأ من مسلمة أن الإنسان وقع في الخطيئة، باعتبارها سببا، وهذا السبب ذاته الذي تعامل معه كمسلمة هو ما يجب عليه أن يثبته أولا، قبل أن ينطلق منها في إطلاق مواعظه. وعلى سبيل المثال، يذكر ماركس في معرض انتقاداته لذلك المنهج في التفكير أن ريكاردو لا يكلف نفسه مطلقا عناء البحث في منشأ فائض القيمة، فهو يناقش فائض القيمة كما لو كان شيئا كامنا في طريقة الإنتاج الرأسمالية، والتي يعدها الشكل الطبيعي للإنتاج الاجتماعي. وحين يتحدث عن إنتاجية العمل فإنه يبحث فيها فقط عن السبب الذي يعين حجم فائض القيمة لا عن سبب وجود فائض القيمة[145].

إن الحداثة هنا كانت تعني تطور سبل وأساليب الحياة، وتعني أيضا مزيدا من التقدم سواء في وسائل الإنتاج أو أدواته، ولكنها لم تعني أبدا في أي حال من الأحوال ضرب سلطة السيد، أو ضرب علاقة الاستغلال. حقا، لقد استطاعت الرأسمالية أن تطور قوي الإنتاج بطريقة لم يشهدها عصر أو نمط إنتاج سابق بهذا المستوى من التقدم، ولكن البشرية كلها لم تحصد نتائجه بذات المستوى من التقدم البشري.

جـ- رأس المال

ويقول إنجلز في مقدمته لكتاب "العمل المأجور ورأس المال": في العقد الخامس لم يكن ماركس قد انتهى من وضع انتقاده للاقتصاد السياسي، ولم ينجز هذا العمل إلا في أواخر العقد السادس، ولذا فإن كتاباته التي صدرت قبل هذا الكراس الأول من مؤلفه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي 1859" تختلف في بعض النقاط عما كتبه بعد عام 1859، فهي تحتوي تعابيرا وجملا كاملة تبدو بالنسبة للمؤلفات اللاحقة غير موفقة وحتى خاطئة[146]، مما يعني أن النظرية الماركسية في الاقتصاد السياسي ظلت تتشكل عبر عقود من دراساته في هذا التخصص.

وكما أشرنا في التفسير المادي للتاريخ، كانت مؤلفات ماركس السابقة على رأس المال تحتوي على بعض أجزاء من النظرية، ويمكن الإشارة إلى كتاباته الصحفية في بداية الأربعينيات من القرن التاسع عشر التي تبلورت في مخطوطات باريس وشكلت تحولا كيفيا هاما في طريقة التفكير الجديدة أو في تكون نظرية المعرفة لديه. واعتبارا من بؤس الفلسفة والايديولوجيا الألمانية كان التوجه الماركسي يبدو واضحا ومحددا ويأخذ طريقه إلى التبلور والنضج.

وفي معرض حديثنا عن نظرية المعرفة الاقتصادية عند ماركس سنجده يشير في "مخطوطات باريس" إلى أنه في ظل الرأسمالية يتم التعامل مع الإنسان كشيء أو سلعة، إلا أنه لم ينشغل إلا عرضا بالقنانة في العصور الوسطى والعبودية في المستعمرات وظروف الفلاحين التعسة، وسوف يركز جهده النظري -الذي كان بمثابة مخطوطة شخصية على أية حال- لموضوعات الاقتصاد السياسي، ونقد لفلسفة هيجل، لم تسمح له ظروفه بعد ذلك للتوسع في نقدها.

فقد انشغل ماركس كثيرا بدراسة نمط الإنتاج المعاصر، أي نمط الإنتاج الرأسمالي، فالقضية بالنسبة له هي المعاصرة، مجتمع الحداثة، وما التفسير التاريخي أو استشهاداته سوى تأكيد على الفكرة الرئيسة لموضوعه، مما يعني أن ماركس لم يكن مؤرخا في تاريخ الاقتصاد بقدر ما كان منظرا للواقع الذي رأى– وهو رأي أكدته نظرته للتاريخ- أن العلاقات الاجتماعية تكتسب صورتها من الظواهر الاقتصادية، ولكن ليس بالصورة الحتمية التي راجت عنه.

وفي الايديولوجيا الألمانية يشير إلى أن الصورة الأولية للملكية تكمن في مجتمع القبيلة، ثم تظهر الملكية الخاصة مع الملكية المنقولة بعد ذلك. ومع العصر الوسيط بدأت تتواجد الملكية الخاصة في الملكية العقارية الإقطاعية، ومنذ ذلك الحين استقلت فكرة الملكية الخاصة وبدأت تنمو باطراد بعيدا أي سلطة للجماعة أو القبيلة أو الدولة. ومع ظهور البرجوازية اتخذت الملكية حصانة سياسية وقانونية وفلسفية بحيث أصبح من الصعب إقناع الناس بأن ثمة تغييرا تاريخيا سيطرأ على ملكية كل شيء. إذن انتقد ماركس القول بأبدية نمط الإنتاج الرأسمالي وأشار إلى أن هذا النمط نتاج أحد أشكال تطور علاقات الإنتاج التاريخية.

بينما انشغل في كتاب "رأس المال" بكشف آليات الحركة للاقتصاد الرأسمالي، وأن أهم ما يميز هذا النظام هو إنتاج البضائع أو السلع. فقد بدأ ماركس في رأس المال بتحليل القيمة، التي تدور في فلكها علاقات نمط الإنتاج الرأسمالي. الأمر الذي جعله يبدأ من تحليل السلعة، لأنها التي تتجسد فيها القيمة[147].فالبضاعة هي حامل للقيمة بالنسبة لمن يملكها-بائعها- وهى فى نفس الوقت بشكلها الخارجي ملبية لحاجة عند من يريد تملكها-شاريها- وأن تحديد القيمة الذى يتم بالتبادل قد تطور من ما يسمى بالتبادل البسيط "سلعة- نقد- سلعة" إلى التبادل الرأسمالي "نقد-سلعة-نقد أكثر" وذلك عندما تحولت قوة العمل إلى سلعة فتحول معها النقد إلى رأسمال أي إلى نقد يولد نقدا أكثر أو ربح. ويصبح الإنتاج الكثيف والمتسارع هو أحد أهم سمات النظام الرأسمالي، بالتالي ستحتل المبادلة أو التبادل منزلة هامة في هذا النظام، تختلف عن تلك التي شهدتها الأسواق في السابق. والتبادل البضاعي يستلزم تحديد القيمة. التي أشار إليها "مل" بأنها مصطلح نسبي، ويعني مقدار شيء أو أشياء عموما، يمكن تبادلها. وإذا ما كانت هناك حقيقة مؤكدة عن السعر فإنها في الواقع لا تعني شيئا على الإطلاق، أكثر من كونها تشير إلى ظرفية الموضوع، فالقيمة، في الواقع، تدل على علاقة ما[148]، علاقة أو نسبة يتم بموجبها استبدال بضاعة بأخرى، وهذه العلاقة تتم ملايين المرات في اليوم الواحد داخل كل مجتمع في صور انتاجات مختلفة. والشيء المشترك في كل هذه العمليات إنها نتاج عمل أي تبادل البضاعة، وهو في جوهره تبادل نتاجات عمل مختلفة الخصائص.

إذن عمليات إنتاج البضاعة هي تعبير عن نظام من العلاقات الاجتماعية. بمعنى آخر الإنتاج هو جهد إنساني داخل مجتمع ما، أي أن مجموع قيم كل البضائع فى المجتمع يساوى ثروة هذا المجتمع، والتي ما هي إلا إنتاج لقوى عمل المجتمع.. والبضاعة هى وقت عمل متجسد تم إنتاجه

ليبادل بنقود شاملة ربحا معبرا عن قيمة زائدة داخل البضاعة تم إنتاجها معها. إذن القيمة في حقيقتها علاقة تبادل بين قوى عمل فردين أو جماعتين، هي علاقة بين أشخاص بوصفهم قوى إنتاج، والبضاعة في صورتها المألوفة هي وقت عمل متجمد لحين أن يتم تداوله أو تبادله بنقود أو بضاعة أخري.

وقد حدث هذا بالتوازي مع تطور مفهوم التبادل من الصورة البدائية إلى صورة أكثر تعقيدا، من مجرد تبادل بضاعة زائدة عن حاجة شخص مقابل بضاعة زائدة عن حاجة شخص آخر وهو ما يسمى المقايضة، حتى صار الأمر– بعد تعقيد علاقات التبادل وزيادة السلع- في حاجة إلى جهة إسناد، كان الذهب هو المعيار أو وحدة القياس أو المعادل البضاعي. هنا عندما تظهر النقود فلا مشكلة إذن، حيث ينطمس خلفها بصورة أكثر وحشية الصفة الاجتماعية للعمل، فالتبادل في الجهد البشري واضح.

وعندما يتراكم الإنتاج ويتحول إلى نقود أي إلى رأس مال، فإن الصورة الأولية لتراكم الرأسمال هي "بضاعة- نقود- بضاعة". والصورة الثانية والمكملة لدورة رأس المال هي: "نقود- بضاعة- نقود". النقود هنا أي رأس المال يفصل قوة العمل عن التبادل فيشتري البرجوازي قوة عمل ويوفر لها وسائل إنتاج ثم يحصل على بضاعة ويحدد هو ثمنها والفرق بين القيمتين "قيمة قوة العمل وقيمة التبادل" هو القيمة الزائدة. أي أن القيمة الزائدة لا يمكن أن تنتج عن تبادل بضاعي فقط، ذلك أن صاحب العمل يحدد قيمة قوة العمل للعامل كما يحدد قيمة تبادل السلعة المنتجة ويضمن لنفسه فائض القيمة، هنا فإن العمل لا ينتج سلعا فحسب، وإنما هو ينتج ذاته وينتج العامل كسلعة وهو يفعل ذلك بنفس النسبة التي ينتج بها السلع عموما [149].

وقد اعتبر لوكاتش أن دراسة ماركس للسلعة أو انطلاقه من تحليلها يعني في أحد صور التحليل أن ماركس اعتبرها هي مرجع كل تحليل جوهري للنظام الرأسمالي. ومشكلة السلعة لا تبدو فقط مشكلة خاصة، ولا حتى مشكلة الاقتصاد المركزية المدركة كعلم خاص، بل المشكلة المركزية، البنيوية، للمجتمع الرأسمالي في كل مظاهره الحيوية[150]، ففيها يمكن الكشف عن سبب الترابط الاقتصادي البرجوازي، وتفسير حالة الاستمرار التي تبدو لدى منظريها بأنها استمرار آلي وطبيعي. وحيثما تتحول السلعة إلى صنم برجوازي وسمة للرأسمالية المعاصرة. إذن، فالاقتصاد، بالنسبة لماركس، لا يفسر بالتبادل، بل بالإنتاج؛ وليس بالمرئي، بل بما هو غير مرئي[151]، والبحث يجب أن يكشف عما يحدث في المصنع وليس في السوق.

وربما وفقا لهذا التصور يجب قراءة رأس المال على انه جوفيّ الشروط التي من خلالها يمكن للناس "صنع التاريخ"، مثل دراسة العقبات العملية والفكرية التي يصادفونها، ضمن المجتمع المعاصر، في إثباتهم الحر لقوتهم على الفعل. بكل تأكيد فالأمر يتعلق بشكل أكثر خصوبة لمعرفة الحاضر "الواقع"[152]

من جهة أخرى، ينبغي أن نميز بين نوعين من الرأسمال، رأسمال دائم ورأسمال متغير، أما الدائم فهو وسائل الإنتاج، جزء ثابت هو الآلات والأدوات وما شابة وجزء دائر مثل المواد الخام. أما الرأسمال المتغير فهو المخصص للتبادل مع قوى العمل، وهو أيضا مما يعد رأسمالا دائرا مثل المواد الخام. إذن نحن أمام رأس مال يشتري أدوات الإنتاج ووسائل الإنتاج، ورأسمال يشتري قوة العمل، وحساب فائض القيمة يتم بناء على رأس المال الذي يشتري قوة العمل فقط وليس كل رأس المال. ويقصد ماركس بقوة العمل تحديدا مجموع القدرات الجسدية والروحية التي تملكها عضوية الإنسان، شخصيته الحية والتي يستخدمها في كل مرة ينتج فيها قيمة استعماليه ما [153]، بمعنى لو كانت درجة استغلال القوى العاملة 33% مثلا، وكان رأس المال الدائم عشرة ملايين، ورأس المال المتغير ثلاثة ملايين، فإن القيمة الزائدة تكون بمقدار مليون، فدرجة الاستغلال تحسب بالإسناد إلى رأس المال المتغير فقط، أما الربح فهو بإسناد القيمة الزائدة إلى مجمل رأس المال. مع ملاحظة أن جزءا من القيمة الزائدة هنا يذهب إلى وسائل الإنتاج لتطوير قوى الإنتاج أي دعم عملية التراكم. ولا يملك العامل سوى بيع قوة عمله، لذلك فهو مقيد من جهة أنه يريد أن يعيش، وثائر لأنه يريد العدل.

والقيمة الزائدة نوعان، مطلقة ونسبية. المطلقة هي زيادة عدد ساعات العمل، والنسبية هي تقليص يوم العمل الضروري أي إنتاج أسرع. وفي تحليل ماركس للقيمة الزائدة النسبية درس تطور ثلاث مراحل لزيادة الإنتاج "التعاون البسيط- المانيفاكتورة- الآلات والصناعة الكبرى" معنى ذلك أنه يحل الآلة محل العامل بشراء معدات حديثة بشرط تركز الإنتاج بزيادة الاحتكار ليضمن ذلك ربحا أعلى، وحينما يزداد معدل الإنتاج بتوظيف العلم أو التصنيع مقابل ازدياد جيش العاطلين أو الفائض النسبي من العمال؛ يحدث هنا تراكم إنتاج وتراكم رأسمال، يؤدي إلى ما يسمى بالأزمات الدورية للنظام الرأسمالي. ويرصد ماركس كيف يتحول رأس المال الفردي إلى جماعي ثم إلى عالمي أي إلى سمة عامة تميز النظام. وفي كل مرحلة من هذه المراحل يزداد بؤس العمال والمجتمعات الفقيرة، وهذه هي إحدى دوافع التثوير على صعيد عالمي. إن آليات الإنتاج الرأسمالي ذاتها بقدر ما توحد الرأسماليين فإنها توحد أيضا البروليتاريا، إنها عملية تفرز التناقض كما يفرز البنكرياس العصارة الهضمية. وينتهي الجزء الأول من رأس المال الذي أشرف ماركس بنفسه على إخراجه وصدر 1867، أما الجزئين الثاني والثالث فقد أصدرهما إنجلز من واقع مخطوطات ماركس التي تركها بعد وفاته.

لقد أشار ماركس إلى أن العمل فعلا هو خالق القيمة، فالعمل ليس فكرة مجردة منعكسة في الفكر كمفهومنا عن الشجرة أو الحيوان.. الخ، بل أنها ترسخت تاريخيا وبقوى اجتماعية. وفي الحقيقة فإن الوجود المجرد يجلب الناس جميعا بعنف تحت إبهامه[154]، إنه جوهر وجود الإنسان، ومُفسر تاريخه. وبالتالي يتم النظر أحيانا إلى أن الهدف من كتاب رأس المال هو تفسير الطريقة التي يتطور من خلالها عالم "اغتراب العمل" بالكامل، كقوة لا إنسانية تسيطر على البشر الأحياء، ويتضح هذا من الكراسات التي كتبها ماركس مباشرة قبل تجميع المسودة النهائية لرأس المال[155].

ولكن ليس كل عمل ضروري متداخل في إنتاج سلعة يكون مساويا لكمية العمل المبذول فيها. وقد اكتفى ريكاردو بالقول بأن قيمة البضاعة يتحدد بالعمل الضروري لإنتاجها. ولنا هنا سؤال إذا كان قيمة السلعة هي مقدار العمل الضروري المبذول فيها، فكيف يمكن حساب قيمة عمل العامل نفسه بوصفه سلعة يقوم صاحب العمل بشرائها؟ أو بصيغة أخرى كيف يتلقي العامل القيمة الكاملة لمنتوجه إذا كان هذا المنتوج، كما يعترف العديد من علماء الاقتصاد، مقسما بينه وبين الرأسمالي؟ لقد وقف علم الاقتصاد عاجزا بوجه التناقض عارضا أو متمتما بعبارات خالية من المعنى، حتى الاشتراكيين السابقين الذين انتقدوا علم الاقتصاد لم يكونوا قادرين على تحقيق شيء أكثر من التوكيد على التناقض[156].وانتظرت هذه المشكلة الحل من ماركس حينما أشار إلى أن الرأسمالي يجعل من رأسماله وسيلة ربح، ولا يتم ذلك جليا واضحا إلا من خلال التبادل، حيث يتم شراء سلعة بالمال، ثم تدخل– في الإنتاج الصناعي– في عملية الإنتاج، وتباع مرة أخرى بسعر أعلى من تكلفتها، بحيث ينتج عن هذا البيع ما أطلق عليه ماركس القيمة الزائدة، وهي نابعة بالأساس من قوة العمل، إذ يكتفي الرأسمالي بقدر محدود من بيع السلعة للعامل يكفيه لسد رمق العيش ويعتبر أن هذا ثمن إنتاجه للسلعة. والباقي يتحول إلى تراكم لدى الرأسمالي في صورة ربح، وكما يشير إنجلز فإن الرأسمالي يقتطع عملا غير مدفوع الأجر إلى جانب العمل الذي يدفع لقاءه، وهذا ليس افتراضا اعتباطيا، لأنه إذا كان الرأسمالي قد تلقى من العامل، عبر فترة طويلة من الزمن عملا يساوي الأجور التي دفعها، فإن الرأسمالي سوف يغلق مصنعه، لأن الربح الناتج بأكمله سوف يكون صفرا[157]

تتزايد عمليات الإنتاج في الرأسمالية عنها في أي مجتمع سابق، نظرا لاعتبارات كثيرة كالتقدم العلمي وتزايد السكان ورفاهية الحياة، وكلما ازداد المجتمع تركيبا وحداثة اتسع تبادل مختلف البضائع، وكلما أصبح من الضروري إيجاد معادل عام كلي لجميع البضائع، أي إيجاد بضاعة يمكن مبادلتها بجميع البضائع الأخرى[158]، وفي البدايات كان الماشية والنحاس والملح والحديد هي ذلك المعادل العام، ثم استقر الأمر على معدني الذهب والفضة بعد الكشوف الجغرافية. وإذا كان الناتج هو مظهر الثروة في أي مجتمع، سواء للأفراد أو الدولة، فإنه قد يكون بضاعة أو غير ذلك، كالنقود مثلا، أو الذهب والفضة، وتلك - أي النقود - ليست سوى شكل اجتماعي معين أو مجمد كرصيد في عملية التداول أو عملية الإنتاج بصفة عامة، إنها بضاعة ضمن كتلة الناتج يأخذ شكل نقود، وكما تنمو البضاعة بشكل مستمر تنمو أيضا النقود بصفة مطردة، وكلما زاد العمل بأي صورة تقنية أو بشرية تحول جزء منه لتكوين ثروة الأفراد ومن ثم المجتمع.

إذن تطور النقد إلى رأسمال مع تطور التبادل ليشمل المجتمع كله-التداول- وتحول قوة العمل إلى سلعة، كل ذلك يمثل علاقات الإنتاج التي توافقت مع إنتاج القيمة الزائدة، فالذهب والفضة، بوصفهما بضاعتين نقديتين، يؤلفان بالنسبة للمجتمع تكاليف تداول لا تنجم سوي عن الشكل الاجتماعي للإنتاج، إنها تكاليف غير مثمرة للإنتاج البضاعي، التي تزداد بتطور هذا الإنتاج على الوجه العام، وبخاصة الإنتاج الرأسمالي. إنه جزء من الثورة الاجتماعية ينبغي التضحية به قربانا لعملية التداول[159]

وكما يقول ماركس في المخطوطات بأن الأرض التي يمتلكها السيد تمتلك هي أيضا مركزه الاجتماعي، وامتيازاته فهي بارونة أو دوقة مثله، إنها جزء منه، جسد ليس في جسمه، إنها نوع

ضيق من القومية [160]، سنجد أن هذا المعنى هو الطرف المقابل لفكرة الاغتراب، فكما يعمل القن أو العبد في الأرض ويتفاعل معها بوصفها الطبيعة، وينتج من جراء هذا التفاعل محاصيل تسهم في بقاء النوع لكونها غذاء أو كساء، وبناء على هذا الجهد وعلاقة الإنتاج، يصبح مغتربا؛ سنجد أن المالك الذي تصبح الأرض بالنسبة له قومية مصغرة، تتحول هي أيضا إلى اغتراب عن كونها أرض مباحة إلى أرض مخصصة، أرض مشاع إلى ارض متاع لفئة. فالاغتراب عند ماركس ليس قاصرا فقط على اغتراب العامل بوصفه إنسانا منتجا، بل إنه اغتراب طبقة "الشغيلة" بوصفهم قوى إنتاج تخلق شيئا وبمجرد أن يخلق ينفصل، بمجرد أن يكتمل يمتلك قوة الانعزال عن صاحبها ليذهب إلى شخص أخر، ليس بفعل قوانين الطبيعة أو السحر، ولكن بفعل قوانين علاقات العمل التي وضعها الأسياد.

وكما تصبح الأرض منفصلة عن طبيعتها، أيضا تنفصل النقود عن طبيعتها وتتحول إلى قوة أسطورية تتجاوز معناها بوصفها مجرد أداة للتبادل بديلا عن المقايضة. إن قداسة النقود أصبحت– في عصر الحداثة– تفوق قداسة الأديان نفسها، وتصبح هي في ذاتها، بأي صورة كانت، المصدر الوحيد الذي يتم به تفسير قيمة السلعة، وكأن العلاقة الثنائية بين السلعة والنقود حلت محل العلاقة بين السلعة والجهد المبذول فيها من قبل العامل، وليس الجهد فحسب، بل والفكرة الكامنة خلف منطق التوزيع أيضا. إن السلعة تقاس بالنقود، ولأن السلعة شيء مخلوق من موارد الطبيعة، وله قيمة وجودية هامة في حياتنا -على الأقل السلع الضرورية- فإن النقود تصبح هي مفتاح الحياة ومنبع السعادة، هكذا حولت الرأسمالية -رغم أن النقود قديمة قدم الحضارات- النقود إلى إله حديث يشبه ذلك السوبر مان النيتشوي، له من القوة والإرادة والشجاعة ما تفوق شجاعة نبلاء العصور الوسطى.

وحقيقة الأمر فإن الصعوبة في معالجة السلعة ناجمة، مثل كل مقولات نمط الإنتاج الرأسمالي، عن أنها تمثل علاقة فردية تحت غطاء علاقات مادية. إن المنتجين ينسبون أصناف عملهم المتباينة إلى عمل إنساني عام، وذلك بربط إنتاج أحدهم بإنتاج الآخر كسلع، إذ لا يمكن لهم أن يحققوا ذلك دون وساطة الأشياء[161]، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى تزييف قواعد اللعبة بنية وموضوعا، وذلك عن طريق مبادلة رأس المال المتغير بقوة العمل الحية واستبعاد العامل من المنتج بعد ذلك. وبدلا من هذه الحقيقة لا يرى الناس سوى مظهرا خداعا لعلاقة اشتراك يقتسم فيها العامل والرأسمالي المنتج وفق نسب تطابق العناصر المختلفة التي يساهمان بها في تكوينه[162]

ويرفض ماركس من حيث المبدأ والمنهج هذا المسلك التفسيري أو التأويلي لمجمل عملية الإنتاج ويجادل على مدار مجلدات رأس المال تلك العقيدة التي بدت راسخة في عقول المفكرين ووجدان البشر، فيقول: ثمة أمرٌ واحدٌ لا لبس فيه. أن الطبيعة لا تنتج مالكي النقد والبضائع في جانب وأصحاب قوة العمل وحدها في الجانب الآخر. فهذه العلاقة ليست من صنع الطبيعة ذاتها، كما أنها ليست علاقة اجتماعية يمكن أن تكون مميزة لجميع الأطوار التاريخية. إنها هي نفسها، على

ما يبدو، نتيجة للتطور التاريخي السابق، ناتج للكثير من الانقلابات الاقتصادية، ناتج لهلاك جملة كاملة من التشكيلات الأقدم للإنتاج الاجتماعي[163]. ويضع الصيغة في معادلة تقول "عمل بغير أجر مقسوما على عمل بأجر تساوي فائض عمل مقسوما على عمل ضروري"، وهو ما يسميه ماركس معدل الاستغلال مقابل ما تسمية الرأسمالية معدل الربح، حيث ينسب الرأسمالي القيمة الزائدة أو الربح إلى كل أقسام رأس المال مجتمعة ليخفى أن مصدر الربح هو العمل غير مدفوع الأجر مدعيا أن مصدره هو كل الرأسمال دون تفرقه.

إن الرأسمالي هنا يدفع أجرا ويأخذ مقابله قوة عمل حية، هذه القوة يقوم هو بتوظيفها أو توزيعها على يوم عمل كامل، يسترد في الجزء الأول من اليوم منتجا يعادل العمل الضروري لإنتاج السلعة، وفي الجزء الثاني من اليوم تتحول منتجات قوة العمل إلى فائض، أي عمل بلا أجر، ومن ثم فقوة العمل مقسمة إلى جزئين، الأول مدفوع الآجر والثاني بلا أجر، ولذلك ليس رأس المال كما يدعوه آدم سميث السيطرة على العمل فحسب، ولكنه في أساسه سيطرة على العمل الذي لا أجر له. وكل قيمة فائضة مهما كان الشكل الذي تتبلور فيه بعدئذ على هيئة ربح أو ريع أرض أو فائدة.. الخ.. إن هي في أساسها إلا الصورة المادية التي يبدو بها وقت العمل غير ذي الأجر. ونجد سر التوسع الذاتي لرأس المال في هذه الحقيقة وهي أن رإس المال يجد تحت تصرفه كمية محدودة من عمل الآخرين وهو عمل لا يدفع عنه أجر[164].

وأخيرا، انتقد منظرو الاقتصاد الحر ماركس، ليس لكونه قال شيئا خاطئا في النظرية، بل لأنه قدم نقدا وطرح بديلا يسمح بالنضال ضد الرأسمالية، ضد هذا الاقتصاد المبتذل Vulgar Economics. وفي تقديري لو أن ماركس كان قد اكتفى بنقد الاقتصاد السياسي لاعتبروه رمزا من رموزهم، فالرأسمالية -تاريخيا- لا تجعل من منتقديها أعداء لها، بل تأخذ مقولاتهم شهادة إثبات لتسامحهم وليبراليتهم، بينما النقد الماركسي كان عنيفا وعلميا وثوريا في الوقت نفسه. ولذلك لا ينبغي أبدا استئصال رأس المال من جسد النظرية الماركسية برمتها، فما الاقتصاد السياسي سوى فلسفة الواقع، التي تستند في الأساس إلى رؤية ماركس والماركسيين للعالم وفقا لنظرية المعرفة المادية.

ثانيا: المقولات الأساسية في فلسفة نيتشه

إن الإشكالية المثيرة للانتباه في الفلسفة الغربية أن دراستها في سياقها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي يشير إلى مصداقية التزامن بين المقولة الفلسفية والتطور الاجتماعي، إذ توافقت مقولات ديكارت وبيكون وهيوم وكانط إلى حد كبير مع مجتمع يتحول من نموذج إقطاعي بنمط علاقات إنتاجية واجتماعية ما إلى نموذج آخر بدأ على يد التجار ثم رجال الصناعة بعد ذلك، ودور جديد للعلم الناهض على يد الفلكيين أمثال كبلر وتيكوبراهي وكوبرنيقوس، ثم كانت مرحلة كانط وسبينوزا وشيلنج وفيشته وكأنها لحظة تحول فلسفي وممر عبور إلى الأنساق الفلسفية الشاملة أو الكلية، ولا سيما فلسفة هيجل.

بيد أن النصف الأول من القرن العشرين شهد تحولات جذرية على أكثر من صعيد، كان أهمها نقد الحتمية من خلال نظريتي النسبية الخاصة والعامة 1905، 1916 لآينشتين، ومبدأ عدم التعين Uncertainty Principle عند هايزنبرج ، وتطورات علم الكيمياء والبيولوجيا. إضافة إلى ما حققته الرأسمالية من تراكم على صعيد عالمي من ثروات المستعمرات، وانخراط البلدان الاستعمارية الغربية في صراعات متدرجة فيما بينها على السوق العالمي والحماية الجمركية الناجمة عن أزمة الكساد الكبير 19129. وانتهاء بالحربين العالميتين. هنا كانت الرأسمالية في حاجة إلى تجديد الخطاب الفلسفي والثقافي بما يتناسب مع طبيعة مرحلة الاضطراب التي كانت تعيشها أوربا. فتم استدعاء الكثير من المفكرين والاقتصاديين والسياسيين التي تتناسب مقولاتهم مع تلك الأزمة الطاحنة، والتي اشتدت سوءا بعد نجاح الثورة البلشفية، وكان نيتشه أحد هؤلاء الجنرالات الذين يجب حضورهم في المشهد القادم.

ولكن، لماذا نيتشه إذن؟ لأنه هو الفيلسوف الذي ينبغي عليه أن يقوم بنفس الدور الذي لعبه أرسطو في العصر اليوناني وأوغسطين في العصور الوسطى، وهيجل في النصف الأول من تطور الرأسمالية، وبالتالي يصبح الحضور النيتشوي ضروريا في تلك اللحظة التي تبدو فيها الرأسمالية رجعية، تعرقل تقدم الشعوب، وتراكم رأس المال في الشمال، وتعمل بجدية بالغة على تدمير الطبيعة، وتحاول خنق قدرات البشر عبر تسليعهم. وسنناقش هنا أهم مقولات نيتشه، ولنترك تفسير حضوره الفلسفي للفصل الرابع.

1- الميتافيزيقا

إن مشكلة الوجود هي مشكلة قيمة كما يقول" ايربان"، حيث أُختزلت فلسفة نيتشه في المعادلة الآتية: الحياة = القيمة، فالحياة هي مصدر القيم، ولذلك ينتج أمران، 1- أن القيم متغيرة بتغير الحياة. 2- وأن كل ما في الحياة يستحق أن تتناوله القيم. ومن ثم تصبح الأخلاق أيضا متغيرة بتغير الحياة، فلا يجوز- وفقا لنيتشه- أن نحتقر الغرائز والنزوات ونتجاهلهما في تناولنا للقيم الإنسانية ونعتبرهما مؤشرا على الخطأ، لأنهما لا تتوافقان مع قيم وأخلاق مجتمعات العبيد. ويتساءل نيتشه قائلا: ما هو مكمن الضعف لدى الإنسان، النموذج؟ هو عدم إدراكه أن الوجه السيئ للأشياء ضروري، ومحاربته سلبيا وكأنه بالإمكان الاستغناء عنه[165]، ولكي يمكن إنتاج قيما جديدة فلابد من إسقاط الميتافيزيقا وكل ما تعلق بها من مفاهيم بدءا من وظيفة الفلسفة ودورها وحتى منظومة الأخلاق السائدة.

إن أهم مشكلات البحث الميتافيزيقي في نظر جيل دولوز– وفقا لفلسفة نيتشه– أنه جعل مصدر الفكر هو الغيب، ومن ثم فالفكر لا يخطئ وإنما من يخطئ هم العاملون في مجال الفكر، حيث إن انشغال الميتافيزيقيين بالمعاناة يدل على السذاجة. "الغبطة الأبدية": شيء نفسي لا معنى له[166]. وأن الميتافيزيقا هي منبع المعرفة ومصدرها، منها نستلهم الحقيقة والصدق، ولذلك كانت شكوكية نيتشه في تلك المفاهيم عملية نقدية ضرورية لكي يستطيع أن يؤسس لمنهج جديد في البحث الفلسفي. منهج لا يبحث عن الحقيقة بل عن المعنى والقيمة، معنى الأشياء، وقيمتها بالنسبة لنا كبشر نسعى إلى الصعود في سلم الحضارة الإنسانية، أي نسعى إلى الكشف في ذواتنا عن المستقبل، وعن ذواتنا في المستقبل.

نحن هنا إذن أمام انتقال جذري حتى في منهج البحث، من المنهج الميتافيزيقي إلى الجينالوجيا، فما يميز المنهج الجينالوجي أنه لا ينطلق من نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق، لأنه يروم تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية كالحقيقة والخطأ، والخير والشر، بل هو نقد يروم خلخلة منطق النص لكي يفصح عن آليات بنائه، وفجواته وفراغاته.. إنه نقد للخطاب من داخله وليس من لحظات توجد خارجه [167]، وعلى سبيل المثال يطرح نيتشه سؤالا محوريا، في أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياس الخير والشر هذين بغية استعمالهما في حياته؟ وما هي قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ إنه لا يتناول قيمتي الخير والشر كليا، بل ولا يتناولهما تناولا جزئيا، وإنما يتخذ منهما موقفا متخارجا، أي ينتقدهما نقدا كليا دون قبول بعضها ورفض بعضها، لأنه لا يثق في ذلك العقل الذي شكلته ثقافة العبودية.

أ- الفلسفة في خدمة الميتافيزيقا

كانت أكبر معارك نيتشه في خضم نقده للميتافيزيقا مع الفلاسفة، وحول الفلسفة، حيث نصب من نفسه حارسا على المعاني ومنتجا للدلالات. وقد حدد مهمة الفيلسوف في دقة المفاهيم، يقول في

أصل الأخلاق: ينبغي أن نتكلم لغة تزداد وضوحا على وضوح، وتتطلب باستمرار مزيدا من الدقة في المفاهيم. تلك وسيلة التفكير الوحيدة التي يخلق بالفيلسوف أن يتبعها [168]، إن لغة الكتابة وضبط المصطلح ودقته هي من مبادئ التفلسف. ولكن ما هو إذن هدف الفلسفة؟ يرى نيتشه أن البحث في حقيقة القيمة وليس قيمة الحقيقة هو هدف كل درس فلسفي، ونظرا لأن الفلاسفة السابقين لم ينشغلوا سوى بقيمة الحقيقة فقد أنتجوا فلسفة أشبه بالهراء الذي لا معنى له، ويسخر قائلا: لكي يعيش الإنسان وحيدا، عليه أن يكون حيوانا، أو إلها، كما قال أرسطو. تبقى حالة ثالثة، عليه أن يكون الاثنين معا... فيلسوفا...[169].أما وفقا لنيتشه، فإنه ينطلق من تصور مخالف تماما، إذ يرى أن الصراع كان قائما بين أبولو كرمز للعقلانية والمنطق وديونيسيوس كرمز للفرح والحياة، وقد انتصرت الثقافة اليونانية بدءا من سقراط للعقلانية والمنطق، وبالتالي فتحوا الباب واسعا أمام الميتافيزيقا لتكون صاحبة القول الفصل في كل شيء، بل ومنها يرتسم حد النهائي، ذلك النهائي الذي يلجأ إليه الفلاسفة لأن ليس لديهم من جديد يقولونه. وسقراط هو المسئول عن وضع العقل في منزلة عليا وسامية، ولذلك سنجد نيتشه قد انطلق من هدم المبدأ الأعلى للإنسان وهو العقل، وكل ما أنتجه من كليات وأهمها فكرة الثنائيات، وخاصة ذلك التقابل بين عالم المحسوس وعالم المعقول، بين الإنسان والله. ولكي يتم العودة من جديد إلى مرحلة ما قبل سقراط فلابد من تقويض الميتافيزيقا، وتحديدا تقويض تلك الفلسفات التي أقامت دعائمها.

ويبدأ نيتشه مشروع نقده للفلسفة والثقافة الأوربية بشكل عام من مقولة واضحة ومحددة، ففي مقدمة "أصل الأخلاق وفصلها" يعرف نفسه بأنه باحث عن المعرفة، فيقول في مستهل الكتاب: نحن معشر الباحثين عن المعرفة، لا نعرف شيئا عن أنفسنا، وثمة سبب وجيه لذلك. فنحن لم نبحث عن- ذواتنا– فكيف لنا إذن أن نكتشف أنفسنا بأنفسنا [170]، فلم تكن مقولة "اعرف نفسك" سوى فخ تاريخي كبير لإيقاع الإنسان في وهم المعرفة، معرفة الذات على وجه الخصوص. ولم يكن سقراط على خطأ في ادعاء إمكان المعرفة انطلاقا من نفس– لم تدرك ذاتها– فحسب، بل أنه أيضا المسئول عن أهم عيوب الفلسفة الغربية عموما، واعني تضخم ملكة الجدل[171]، فأعطى له قيمة أكبر مما ينبغي، وجعله أداة رئيسة من أدوات الوصول إلى المعرفة وتحقيق اليقين. ولم تستطع الثقافة اليونانية وقتها أن ترفض سقراط أو أن تتحقق من مقولاته وعبثه في الفكر، ذلك لأن الحضارة الأثينية كانت في حالة ضياع، واضمحلال وتوهان، فكانت الحاجة ملحة لشخص يقول لهم أنتم أحياء، أنتم أقوياء. كانت الفتنة في حاجة إلى من يوقفها، ولم تكن تلك الفتنة سوى الغرائز. ولكن سقراط لم يفعل ذلك بصدق، إنه أحمق لا يملك أن يقول كلاما نافعا، ولذلك لم يكن أمامه سوى استخدام الجدل منهجا لترسيخ العقل والعقلانية، والتأكيد على التحليل المنطقي. يقول نيتشه: عندما نكون بحاجة إلى أن نجعل من العقل مستبدا، كما فعل سقراط، فلابد أن يكون خطر رؤية كل شيء آخر يتظاهر بالاستبداد كبيرا، في تلك الحقبة أحس الناس فطريا بأن العقلية كانت الأمل الأخير للخلاص، فلا سقراط ولا مرضاه اختاروا طوعا أن يكونوا منطقيين– كان ذلك– لازما بالنسبة

إليهم، كان ملاذهم الأخير[172]. لقد كانت المنطقية هي المظهر الذي يخفي ذلك الاضمحلال الذي حل بالحضارة الإغريقية.

واستلهم أفلاطون من سقراط تلك المنطقية العبثية وصاغ هذا الانحراف في معادلة تنطلق من العقل بوصفه معيارا أوليا للفهم والتفسير ومنح صك النسقية والتوافق على الأشياء. وبالتالي، فانطلاقا منه تأتي الفضيلة التي تحقق في حالة فعلها السعادة. يقول نيتشه: لقد عرفت كيف اكشف، لدى سقراط وأفلاطون، أعراض فساد الأصل، دلائل تدهور الهيللينية، الإغريقيين المزيفين، المضادين للإغريق[173].

إن ما قدمه هؤلاء الحكماء عن الحياة وعن القيم الكامنة فيها ليست سوى أحكام شخصية لهم، ولا يجب أن نأخذها بأي معنى أعمق من ذلك. إن ما قالوه لا يعدو أن يكون سوى أعراض لا تستحق أن نأخذها في الاعتبار على أنها الحقيقة أو حتى أحد وجوه الحقيقة. فهؤلاء الفلاسفة الذين قدسهم الناس فشلوا في فهم ماهية القيمة في الحياة، بل واعتبروا الإجابة معضلة، وكل من ينظر بتلك الصورة للحياة وما فيها يحتقره نيتشه ويعتبره مجرد أحمق وليس فيلسوفا.

ومن هنا نستطيع القول إن نيتشه استند في هدمه لكل شيء على فساد الأصل، وكل ما تمظهر فيه وترتب عليه بعد ذلك، لأنهم جعلوا العقل سدا وحاجزا منيعا ضد اللاشعور والغرائز. ويؤكد أن من بين الأخطاء الكبرى هو المبالغة في تقدير قيمة وأهمية الوعي، واعتباره اسمى شكل يمكننا بلوغه، ارقي كائن كالرب[174]. ورغم كل ذلك بقيت الحضارة اليونانية هي المؤهلة لأن نستلهم منها مضامين تفتح الطريق أمام بناء فلسفة جديدة، ولكن بشرط أن نتخلى عن مقولات هؤلاء الفلاسفة الذين هزموا الفلسفة، وأول الطريق العودة من جديد إلى ما قبل الفلسفة السقراطية، أي إلى جوهر الثقافة اليونانية الأصيلة، تلك الثقافة التي عبر نيتشه عن عشقه لها بخمسين قصيدة كتبها عام 1858، رفع فيها من قيمة دينسيوس معبوده الأغر.

يواصل نيتشه هجومه الحاد على الفلاسفة الذين قدموا الميتافيزيقا للناس في صورة فلسفية ذات طابع منطقي وعقلاني في محاولة لربط مفهوم الحقيقة بالأفكار الميتافيزيقية، حيث خاضت الفلسفة معركة طويلة وممتدة بطول التاريخ من أجل أن تثبت عبر نظرية المعرفة وجود الحقيقة، واستخدمت من أجل ذلك كل طاقتها ومناهجها باستراتيجيات مختلفة لإعلان الكشف عن الحقيقة، فجاءت عبر المثالية الأفلاطونية مرة، ومطابقة الشيء للعقل كما عند توما الأكويني مرة ثانية، والكوجيتو الديكارتي مرة ثالثة، ووعى الوجود لذاته عبر التاريخ الكلي كما عند هيجل مرة رابعة ... الخ. وكما يلاحظ نيتشه فإنها–أي الفلسفة– كلما حاولت الاقتراب من الحقيقة ضلت طريقها أكثر حتى باتت عبئا ثقيلا على الإنسان.

وفي هذا الصدد يشير إلى أنه أول من طرح مشكلة الحقيقة على صورتها التي يجب أن تكون عليه، وهذا ما أكده هيدجر أيضا من أن سؤال المعرفة أو الحقيقة لم يتخلص من محتواه الميتافيزيقي سوى مع نيتشه حينما ميز بين معرفة الحقيقة التي كانت تتم كمبحث داخل إطار نظرية المعرفة حيث كان أفلاطون أول من فصل بين الحقيقي والمزيف، أو المعقول والمحسوس، لينتهي حسم القضية بأن الحقيقة مطلقة، ومشكلة الحقيقة التي انشغل بها نيتشه حينما عارض التفسير الميتافيزيقي للحقيقة، حيث وصفها بأنها ليست سوى إلها جديدا، في ظل حالة تفلسف ينكر فيها نيتشه الإله على هذه الصورة، حتى أن ما طرحه كانط عن نظرية المعرفة لم يكن كافيا، بل وربما أربك السؤال بصورة أكثر ممن قبله. ومع أرسطو اتخذت الحقيقة صورة أكثر تحديدا ووضوحا حيث تعني التطابق بين الموضوع والفهم، فكلما اقترب الفهم من الواقع كشفت الحقيقة عن نفسها. ويشير هيدجر إلى أن هذا التفسير ظل سائدا في الفكر الفلسفي الغربي طوال ألفي عام تقريبا، بما في ذلك فلسفة العصور الوسطى التي انسجمت أيضا مع هذا التفسير الأرسطي.

من جهة أخري، ثمة ضرورة نيتشوية لإنكار أي دور للعقل في بناء معرفة صادقة عن العالم، فكل ما فعله هذا العقل الميتافيزيقي أنه سجن الإنسان في حيز ضيق من الأفكار والقيم والمفاهيم التي تقدم العالم في صورة مزيفة غير حقيقية، مما أنتج إنسانا بعيدا عن الإنسانية، ولا يحمل من سماتها أي قدر من الصحة. إن كل ما فعلته تلك الفلسفة المثالية أنها المسئولة عن بقاء التفكير الخرافي والميتافيزيقي واللاهوتي طوال القرون السابقة، فمنذ أفلاطون انقسم العالم إلى عالم الظواهر وعالم الحقائق، واستمر معنا هذا التقسيم إلى العصر الحديث، إن تقسيم العالم إلى عالم "حقيقي" و"عالم ظاهر" سواء على الطريقة المسيحية أو على طريقة كانط "الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر"، لا يمكن أن يصدر إلا بإيعاز من الانحطاط، ولا يمكن أن يكون إلا علامة حياة آفلة[175]، لأنه ينطلق من تصور مفاده أن كل شيء حقيقي يوجد في عالم المطلق، وكل شيء زائف يكمن في عالم التجربة.

وقد أدركت البشرية معظم مفاهيمها عن الحقيقة والصدق والقيم من ما صدرته لنا تلك الأفكار الميتافيزيقية بحيث أصبح هذا المطلق أو عالم الغيب هو معيار الحقيقة، ومن ثم صار الوعي متصلا بالغيب، وشارك التصنيف الغيبي في بناء أو نسج تصورات الإنسان عن الحياة وعن وجوده ذاته، مما أدى إلى كبح مشاعر ونزوات وغرائز معينة بداخله، أي جعلت منه إنسانا منقوصا، غير قادر على التحليق في فضاء الحرية، ثم تم ترجمة ذلك الوعي المزيف عبر لغة ثابتة ومتحجرة تجعل التعريفات صالحة المفعول لقرون طويلة وممتدة إلى ما لانهاية، الأمر الذي يستحيل معه تطوير الوعي دون ثورة على اللغة. إن الخطاب الميتافيزيقي الذي ينتقده نيتشه هو سلطة اللغة

والنحو التي تلزمنا بمعاني ثابتة ومحددة سلفا للكلمة، ومن ثم للعقل، ومن ثم للحقيقة، إضافة إلى نقده لذلك المنطق الصوري وآليات عمله واستنتاجاته.

ينتقد أيضا ثلاثية الفلسفة "الحق - الخير - القيم"، حيث لا يجب أن نعرف الحق بالمعرفة، إنها معرفة مزيفة للواقع ولشروط الوجود الإنساني الحقيقية، ولا يجب معرفة الخير بالأخلاق التي يحكمها نسق اجتماعي عبودي ويرسخ للطاعة العمياء، وكذا لا ينبغي أن نجعل الدين بمقولاته الثابتة مصدرا للقيم لأنها قيم نشأت وتكونت في عصور انحطاط كبرى، و لأن كل هذه المفاهيم أدت في النهاية إلى خلق ذات موحدة قاصرة مشوهة مقذوفة في حضن الماضي، تتحكم في حياتنا المعاصرة، فإن كنا نحيا في القرن العشرين أو الواحد والعشرين فإننا نعيش فيه بروح القرن السادس قبل الميلاد وبلغته وثقافته وعقلانيته. إنها ذات ماضوية لا تعرف عن حقيقة الإنسان سوى ما قال به الأقدمون.

وفي تقدير نيتشه أن الفلاسفة أحد العناصر التي لعبت دورا في ترسيخ تلك التصورات الرجعية، فقد قدموا الفلسفة وحالة التفلسف قربانا لترسيخ حالة العبودية والخضوع والضعف تماشيا مع تعاليم الأديان الكبرى. ونيتشه على عكس ذلك يرى أن الهدف من دراسة الفلسفة ليس استرجاعها بل استذكارها لنقدها وتجاوزها بعد ذلك. فنحن لا نتعلم من دروس الماضي بل نقرأها لكي لا نقع في الخطأ، خطأ التعلم منها مرة أخري. إن الفلسفة كما كنت دوما افهمها وأعيشها، هي الحياة طوعا في الجليد وفوق الجبال الشاهقة؛ البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي في الوجود Dasein، وعن كل ما ظل إلى حد الآن منبوذا من قبل الأخلاق[176]. فالتفلسف عند نيتشه حالة يتم خلقها بالفكر التجريدي المحض، فالتفكير الحر هو المنتج للفكر المتحرر من كل القيم السابقة، المتعالي عليها، الناقد لها، والباحث عن حقيقة تتناقض مع كل الأوهام التي أطلق عليها الفلاسفة حقائق. ولذلك يري أن السوفسطائية هي نموذج التفلسف اليوناني، فيقول: السوفسطائيون واقعيون، فهم يصوغون القيم والممارسات المألوفة لدى الناس كلهم ليرفعوها إلى مرتبة القيم– ويملكون شجاعة معرفة لا أخلاقياتهم، وهي شجاعة خاصة بالعقول القوية[177]

يتبرأ نيتشه إذن من مجمل المنظومة الفلسفية المعاصرة وعلى رأسها الفلسفة الألمانية التي أصيبت أيضا بالفساد بسبب مخالطتها للاهوت والسماح للفكر الديني بالسيطرة عليها، فالمؤكد أن أهم فلاسفة الحداثة الألمانية أمثال شليجل وهيجل والكثيرين غيرهما تعلموا في مدرسة توينجن البروتستانتية. وهو لا يرى أية ميزة حتى في التعليم الألماني، حيث فقد في مجمله ما هو أساسي، الهدف، وفقد كذلك الوسيلة لبلوغ هذا الهدف: أن تكون التربية العامة غاية في ذاتها وليس الرايخ، وأن يكون المربي ضروريا لهاته الغاية وليس أستاذ التعليم الثانوي أو الباحث الجامعي[178]، وهو ما انعكس أيضا على الفكر الفلسفي ذاته، فيشير إلى أن التقدم الذي أحرزته الفلسفة الألمانية على يد كانط لم يخرجها من حيز اعتبار أن الواقع والحياة المعاشة هي عالم الظواهر غير الحقيقي. إن نجاح

كانط لا يعدو كونه نجاحا لاهوتيا، لقد كان كانط مثل لوثر، ومثل لايبنتز كابحا إضافيا لنزاهة ألمانية هشة في حد ذاتها وغير راسخة القدم[179].

وقد انقسمت أو تفرعت فلسفة نيتشه بحسب بعض الباحثين إلى قسمين، أو اتجاهين رئيسين، الأول، نظرية السلطة وقاده ميشيل فوكو، والثاني، نقد الميتافيزيقا بزعامة هيدجر. وانطلاقا من الفلسفة النيتشوية والهيدجرية سار مشروع النقد الميتافيزيقي في الفكر الغربي بصورة كبيرة ومتشعبة. وكانت الأخلاق هي إحدى أدوات النقد النيتشوي بوصفها أهم مخرجات التفكير الميتافيزيقي الذي يرفضه نيتشه ويكافح ضده.

ب- ميتافيزيقا الأخلاق

ظهرت فلسفة نيتشه في نظرية الأخلاق في معظم مؤلفاته ولكنها أكثر وضوحا في أربعة كتب "إنساني.. إنساني للغاية" و "ما وراء الخير والشر" و "جينالوجيا الأخلاق" و "إرادة القوة". وتمحورت حول الفكرة التالية: يثبت تنوع العادات، وتبدلات الوعي الأخلاقي، أن القيم الأخلاقية هي من صنع البشر؛ إنها تثبت إذا أننا مسؤولون عنها. وهذه المسؤولية هي التي تلقي على عاتقنا واجب خلق قيم جديدة[180].ولن تتم عملية الخلق هذه بدون إسقاط كل القيم البالية التي أسست لها نظرية الأخلاق المستمدة من الأفكار الغيبية. إنه يرفض منظومة القيم السائدة تماما لأنها تفتقد إلى أي إرادة للإنسان المعاصر في التعاطي معها، يقول: كل القيم قد تم خلقها، وكل القيم التي تم خلقها هي: أنا حقا، لم يعد هناك من مكان لأي "أريد"! .[181]

ويذهب نيتشه إلى أن الأخلاق قد مرت بثلاثة أطوار، الطور الأول: المرحلة البدائية "ما قبل الأخلاقية"، حيث كانت قيمة الفعل مرتبطة مباشرة بنتائجه، فالخير هو ما يجلب السعادة والشر هو ما يؤدي إلى بؤس وشقاء. والطور الثاني: "الأخلاقي"، وفيه وضع السادة المنتصرون معايير الأخلاق وانتظمت الحياة على هذا الأساس. أما الطور الثالث: "اللاأخلاقي" أو النيتشوي، الذي بشر به نيتشه وجعله من سمات الإنسان الأعلى ومصدره إرادة القوة، ويعبر عنه بقوله: إن نسيان الذات، وسوء فهم الذات، وتحقير الذات، والتحول إلى كائن ضيق الأفق ورديء، تغدو عين الحكمة وبتعبير أخلاقي، فإن حب ذوي القربي، والعيش من أجل الآخرين ولخدمة قضايا أخرى قد تصبح إجراءات حمائية من أجل حفظ العلاقة الأوطد بالذات[182]. ولكن تلك المرحلة لن تسود قبل أن تنتهي المرحلة الثانية بكل عناصرها. ومن هذا المنطلق بدأ نيتشه مشروعه الفلسفي بنقد عنيف للأخلاق والقيم الناجمة عنها، ولم يكن من الممكن أن يخطو خطوة واحدة بدون التحليل الجينالوجي، فهو الذي يكشف له عن أصل الأفكار.

ولكي تنتهي المرحلة الثانية فلابد من معرفة كيف تعمل بالضبط؟ وكيف يمكن التخلص منها؟ نظر نيتشه إلى الأخلاق السائدة فوجدها منقسمة إلى أخلاق سادة وأخلاق عبيد، أما الأولى

فهي كالشجاعة والجرأة والاعتماد على النفس والاعتزاز بها. بينما الثانية فهي كالخضوع والرحمة والتقشف.. الخ. ويرى التاريخ صراعا بين هذين النوعين للأخلاق، فإذا ما سادت أخلاق السادة تجد أخلاق العبيد تصارع من أجل عودتها إلى الساحة مرة أخرى، وسرعان ما تلقى قبولا من الضعفاء والفقراء لأنهم يجدون فيها ضالتهم ويستمدون منها مسكنات وجودهم ومبررات حياتهم، لذلك تبشر الميتافيزيقا بالصلاح والتقوى بوصفهما معيار الإنسانية الحقة التي تتفق مع تعاليم الأديان، ونيتشه لا يرى في فكرة الصلاح هذه أي معنى، لذلك فهو يعلن بوضوح أن المعركة الحقيقية هي بين الإنسان الصالح والإنسان النبيل، فالصالح يريد للقديم أن يستمر وأن يبقى عائشا فيه، بينما يريد النبيل أن يبدع عالما جديدا وقيما مختلفة، ولذلك فالأخطار التي تواجه النبيل وهو في سعيه هذا لأن يصبح نبيلا، ليس إجباره فقط على أن يصبح صالحا يؤمن بالقديم ويعيش فيه، وإنما أن يغدو وقحا، ومستهزئا، ومخربا[183]. ومن هذا المنطلق يرفض نيتشه ثنائية الخير/ الشر، ويضع بدلا منها النبيل/ الوضيع، ويرى أن النموذج اليوناني القديم هو أول من وضع تلك الثنائية في موضعها الصحيح، فالخير هو النبيل والارستقراطي والحر، بينما الوضيع فهم العبيد. ويؤكد على أن القيم الأقرب إلى الإنسان الأعلى هي تلك التي يضعها النبيل لأنها تكون على مقربة أكبر من العدالة والتحقق الوجودي. معنى ذلك أنه يستبدل منظومة القيم نفسها انطلاقا من فكرة نسبية الأخلاق، فالقيم متغيرة بتحولات الحياة، ويمكن اعتبار أن هذا التصور هو سمة من سمات فلسفة نيتشه.

جـ- روح الدين الرثة

كانت المسيحية احدى وجوه الهدم النيتشوي للميتافيزيقا، يقول: وإن كل من استطاع أن يتمثل الجدية التي حاربت بها فلسفتي الانتقام ومشاعر الضغينة، واستبطن تعاليم "الإرادة الحرة"- ليست مقاومة المسيحية سوى إحدى وجوهها- سيدرك لِمَ أعرض هنا بوضوح سلوكياتي الشخصية وسلامة غرائزي في المجال العملي[184]، ففلسفة نيتشه ليست مؤمنة بالأديان، وكما يقول فؤاد زكريا فإنه من أكبر الأخطاء أن نشبه نقده الديني بنقد أخر مبعثه الرغبة في العلو بالعقيدة الشائعة وتنقيتها من الشوائب، مثل كيركجورد. فالإيمان هو القوة المحركة للذهن الناقد في حالة كيركجورد، أما في حالة نيتشه فلا مجال للتوفيق بين ذهنه وبين الروح الدينية على الإطلاق[185].

إن من أكثر نقاط النقد للمسيحية وغيرها من الأديان أنها تضع الضمير دائما في تعارض مع غرائز الإنسان، ويعزي إلى أفلاطون واليهودية من بعده، ثم استلهمتها المسيحية منهما؛ طرد الغرائز من منظومة القيم الإنسانية، أي من الحياة، وهذا خطأ واضح ظل ماثلا طوال التاريخ. هذا الحضور السلبي لمعنى القيمة وعناصرها يجعل من كل ما قيل بصددها لا قيمة له ولا حاجة لنا به، ومن هنا تتأسس مشروعية ثورة نيتشه على القيم السائدة في عصره وعلى منظومة الأخلاق التي تؤطرها تلك القيم، والمستمدة من عصور سابقة.

والغريزة ليست منافية للضمير، بل إن تأنيب الضمير في ذاته مسألة لا تعني شيئا لنيتشه، ذلك أن الإنسان لا يحب أن يندم على عمل بعد فعله، إنني لا أحب أن أتنكر لعمل بعد القيام به، بل

أفضل أن أفصل مبدئيا النهايات السيئة والنتائج عن مسألة القيمة[186]، أي الفصل بين العلة والمعلول، على عكس الاتجاهات الفلسفية والنزعات الدينية التي تؤمن بالسببية فالعقل "الفلسفي أو اللاهوتي" دائما ما يربط بين السبب والنتيجة، ويجعل السبب مقدمة لها، فالفضيلة عند رجال الدين هي سبب لرضى الرب، والعقل هو مقدمة لفعل الفضيلة. يقول: إن عملا قد اخطأ الهدف يبدو لي جديرا بالتقدير، بالذات لأنه اخطأ الهدف، إن هذا لما يوافق قيمي الأخلاقية أكثر[187] ، وفي موضع آخر يشير إلى أن المرض هو سر عودته للصواب، ذلك الصواب الذي يراه في ارتكاب الخطيئة وعدم احتقار الغرائز، لا يعن لكم أنكم حقيرون بخصوص تصرفاتكم، وأن عليكم أن تهملوها بمجرد وقوعها... فتبكيت الضمير غير لائق[188]،حتى في أحلك المواقف.

إن الروح الدينية تفتقد إلى المنطق السليم، فقصة الخلق التوراتية وانحدار البشر من نسل آدم، لا تشغل نيتشه ولا ينطلق منها في أية مرحلة من مراحل حياته، فالأفكار الدينية ليست سوى تصورات منبثقة عن إعادة إنتاج للأفكار البدائية عن الآلهة، وإن كانت أكثر انضباطا بحكم تطور الوعي البشري. ولو تتبعنا أصول الإنسان الحديث سنجد أنها محصلة تراكم أحداث الفعل التاريخي، أي هي وريث مجموعة الديانات والعادات والأفكار والسياسات التي انحدرت من المراحل البدائية حتى الآن، ومن ثم فهي أصول مشوهة وانتقامية وتدميرية، ومن بين ما شوهت، القوى الفاعلة للإنسان كالحيوية والإبداعية. وهذه الروح الخبيثة دفعت الإنسان منذ البدء إلى البحث عن الخير الكلي في العالم الآخر، لأنه أفسد على نفسه حياته بأفكاره المدمرة له، فذهب للبحث عن عالم المثل، والبحث عن الحقيقي والضروري والكلي في عالم الخير، في الشيء في ذاته، فيما وراء التغير، يطل منه ويبخس به الأرض والحياة، هذا التراتب التاريخي بين القيم، إنه تراتب لم يعد يبصر فيه الإنسان سلم القيم الأصيل إلا مقلوبا، فقد بات يتملكه روح النافي[189].

وما الوحي في حقيقته إلا نظرة الإنسان نفسه إلى الأشياء، وقد ربطها بوحي خارق فوق الإنسان حتى يمنح رؤاه تلك القوة اللازمة للسيادة والسيطرة والهيمنة. إن الدين بالأساس محض حاجة بشرية في صراع الإنسان على الأرض، ولكنها حاجة رثة ترسخ العبودية والخنوع باسم الإله الذي أصبح أداة في يد رجال الدين لتوحيد نمط التفكير. والعقيدة عند نيتشه– بحسب فؤاد زكريا– تحط من قدر الإنسان. فرغم اختراعه لها إلا أنه ترك لها مهمة توجيهه، أو بالأحرى ترك للآباء والقديسين وظيفة تحديد ماهية الحياة وكيف يحياها الإنسان.

بيد أن الكتابات حول موقف نيتشه من الدين كجوهر لم تكن متفقة تماما حول رفضه لكل دين، حيث أكدت بعض الكتابات أنه لم يكن معاديا لجوهر العقيدة، مستندين إلى الكثير من مقولاته من بينها قوله: عندما أعلن الحرب على المسيحية فإنني أفعل ذلك من موقع المستحق لكوني لم أتعرض من هذه الناحية لأية مضايقة ولا آية عرقلة؛ لقد كان المسيحيون الجديون يحظون على الدوام بتقديري، وإنني كمناهض للمسيحية السائدة، أبعد ما يكون عن أن أؤاخذ الأفراد بأشياء سببها عمل الآلاف من السنين[190]، بل ولديه بعض الاعتقاد في صلاحية أديان معينة أو أجزاء من أديان

سائدة، فيرى أن كلا من البوذية والمسيحية ديانتان منحطتان، ولكن البوذية أفضل منها بكثير، لأنها نشأت بعد صراع فكري مئات السنين، وعمليات تطور مستمرة، انتهت إلى أن أصبحت ديانة تحارب الألم وليست كالمسيحية تحارب الخطيئة. وإذا ما بحثت في تلك الخطايا ستجد أنها كل الغرائز التي تتسبب في وجود الإنسان على قيد الحياة.

لذلك يخوض نيتشه حربا علنية لا هوادة فيها ضد ما اسماه الغريزة اللاهوتية، تلك التي تقف في معاداة مع سبب الوجود ومعنى الحياة، تقف بغير نزاهة وبانحراف كبير عن جوهر كل شيء، فتسمي الاضطراب إيمانا، ومن هذه النظرة المضطربة يتخذ الإنسان منهجه وسلوكه ونظرته للحياة وللآخرين، والأخطر أنه يجعل ضميره أسيرا لتلك المفاهيم التي لا تعني شيئا على الإطلاق مثل "الله" و"الخلود" و"الفضيلة". فالفضيلة– من وجهة نظره- شيء غير مرغوب فيه، وليس له قيمة على الإطلاق، فماذا تعني الفضيلة؟، إنها أن يتخلى الإنسان عن لذة ما ويتحلى بنقيضها من أجل أن يسعد الآخرين، ففضيلة مثل الطاعة، هي نوع من الإذعان لشيء ما أو شخص ما، وهذا الشخص الذي تطيعه يثني عليك، ليس لأنك حرمت نفسك من متعة فعل ما تشاء، ولكن أيضا لأن طاعتك تلك قدمت له خدمة أو وفرت له شيء لم يحصل عليه هو بنفسه، ومن ثم فالقيم الأخلاقية كلها هي تنازل للآخرين، ولا يمدح فيك ذلك بأنك إنسان خير وصاحب فضيلة أو فضائل سوى هؤلاء الذين استفادوا منها، فيقولون عنك أنك شخص نافع، ونافع هنا تعني أنك تكبت جزءا من رغباتك من أجل إسعاد الآخرين.

وعموما، فإن ثقافة القيم الجماعية تلك يطلق عليها نيتشه ثقافة القطيع- وهي تلك المعتقدات التي يؤمن بها الجميع، وتشكل سياجا فكريا وثقافيا لهم- يتحدد بناء عليها سلوكياتهم. إن نقد ثقافة القطيع هي الفكرة المركزية عند نيتشه في موقفه الفلسفي من الأخلاق، ومن ثم من الأديان. وكما يرى فيتشه فإن الأخلاق والدين هما نفس الشيء، وكلاهما يدركان العالم فوق الحسي، الأول بالفعل والثاني بالإيمان، استئنافا للفلسفة النقدية وتأسيس الدين على الأخلاق، فالدين بلا أخلاق خرافة، وأمل كاذب، ويأس من أي رقي وكمال، والأخلاق بلا دين قد لا تصل إلى حب الخير لذاته[191]، مما يعني أن الارتباط بينهما ارتباط تاريخي، ارتباط وضع القيم والأخلاق في سجن الفكر الديني، وهذا ما يفسر نقد نيتشه ودعوته لضرورة الفصل بينهما. ومن هنا بدأ نيتشه بدعوى دراسة الظواهر "التافهة" حتي الآن، وطلب أن نتحول من التواريخ العظيمة للفكر إلى هذه الأحداث ذات التأثير على وجودنا اليومي، والتي تساعد على تشكيلها في صورة ثقافية معينة[192]، ذلك النوع من الدراسة سوف يؤدي بنا إلى تعميق فهمنا أكثر للحياة وللأخلاق ولن تصبح حياة يحكمها المسيح أو أفلاطون أو أي ما كان، لن تصبح حياة تدين بالفضل في تعريف مفاهيمها وقيمها إلى أشخاص نشير إليهم بوصفهم يملكون الحكمة والمعرفة وملكوت الرب.

والحقيقة أن انتشار هذه الأفكار والمفاهيم في كل بقعة في الجغرافيا البشرية، وفي كل لحظة من التاريخ الإنساني، هو ما يسبب لنيتشه أرقاً عظيما ويجعل من ضربات مطرقته معول هدم ونفير

لنوبة صحيان للجنس البشري. لقد رفع الستار مرة واحدة عن تشوهات الإنسانية. ذلك أن الروح المحض هي محض كذب...وطالما ظل القس، ذلك الذي يتخذ من نفي الحياة والافتراء على الحياة وتسميتها مهنة، يعتبر نوعا ارقي من البشرية؛ فإنه لن يكون هناك من جواب على سؤال: ما هي الحقيقة؟.. لأننا نكون قد أقمنا الحقيقة على رأسها عندما يغدو للمرافع الواعي عن العدم والنفي دور الناطق باسم الحقيقة[193].

د- موت الإله

ليس ثمة أكثر دلالة على الضعف الإنساني من الإيمان بالعالم الآخر، ذلك العالم المفارق الذي يعيش فيه الإنسان[194]، لأنه إيمان لا يعني شعورا بالقوة بل بالضعف، ولا يؤدي إلى أي نوع من السعادة بل مدى حاجة الإنسان لمساعدة من خلف الكواليس لكي يستمر في تبرير الوجود. إن البشر يستبدلون العالم المختلق بالعالم الفعلي، ويفسرون الوقائع وفقا لتعاليم قديمة عن هذا العالم المفارق، يستوي في ذلك الناس العاديين والفلاسفة، جميعهم يتحدث بأحاديث الأولين التي تؤخذ مأخذ القداسة، فتتحول بحكم قداستها هذه إلى قوانين وقواعد أخلاقية تحدد لنا الخير والشر، الصدق والكذب.

ولا تكتمل عملية نقد الميتافيزيقا بدون تناول مقولة مهمة في فلسفة نيتشه وهي "موت الإله"، التي لا تعني فلسفيا سوى موت المثالية، ومن ثم تحولت بعد ذلك إلى المصدر الرئيس لنظريات ما بعد الحداثة. وقد نشأت الفكرة عند نيتشه لأول مرة في كتابه "العلم المرح" حينما أشار إلى أن رجلا مجنونا حمل مصباحا في نهار أحد الأيام ليبحث عن الإله ولكنه لم يجده، وتعني أمرين أن الناس جميعا قتلوا الإله، وأن الكنائس والأضرحة ما هي إلا مقابر له.

ويذهب إمام عبد الفتاح إمام[195] إلى أن هناك أكثر من تفسير لمقولة موت الإله، فثمة من يرى أنها تعني موت الحضارة الغربية أو موت المسيحية نفسها وانتهاء دورها، أي موت الإله بهذا المعنى السلبي من وجهة نظر نيتشه. وفي معرض إعجابه وربما حسده لـ "ستندال" لأنه صاحب مقولة أن العذر الوحيد لله هو كونه غير موجود[196]؛ تمنى نيتشه أن تنسب له، أي أن يسبق ستندال في التصريح بها. ولكنه صرح بعبارة تشبهها إلى حد كبير حيث قال: ما هو أكبر اعتراض على الوجود إلى حد الآن؟ الله[197]. فهو لم يأت ليبشر بالفضيلة ولا لكي يقدسه الناس، فأن يعمل مهرجا أفضل له من أن يشتغل بالدين أو أن يصبح قسيسا، وهذا ما عبر عنه توماس هنري هاكسلي Huxly عالم الطبيعة وأستاذ البيولوجي الانجليزي بقوله: إنني أفضل أن يكون جدي قردا، على أن يكون أسقفا[198]. هكذا كان يفكر نيتشه الذي كان يُطلق عليه وهو طفل "القديس الصغير" نظرا لنسبه اللاهوتي الكبير، إلا أنه شب على عكس ذلك تماما، فقد اختار لنفسه طريقا، وارتضى بديونوسيوس ملهما له.

وبدون حسم إشكالية موت الإله هذه ستظل الميتافيزيقا تطل برأسها كل حين، وسيتوقف الفكر الإنساني على أن يحقق تقدما باتجاه السمو. إن الميتافيزيقا هي أكبر أزمة تواجه الفكر المعاصر، إنها ليست مشكلة انطولوجية، بقدر ما تتعلق بنظرية المعرفة والسؤال حول ماهية القيمة. ذلك أن حل مشكلة القيمة ينهي وجود الميتافيزيقا، وبالتالي سنجده لا يؤسس نقده للميتافيزيقا على أسس مادية وإنما يظل في منطقة التصورات والمفاهيم، حينما يستبدل القيم بالوجود، ويضع تصورنا عن الوجود رهن موقفنا من القيم بعيدا عن أي إله مفارق يستطيع أن ينجز كل شيء دون تدخل إرادتنا فيه. إن نيتشه هنا يضع المقدمة الصحيحة ولكنه ينتهي إلى نتيجة لا تلزم عنها، فالقيم مثل الميتافيزيقا تماما تحتاج إلى جهة إسناد في تفسيرها، وحينما يشير نيتشه إلى إشكالية القيمة بوصفها معيار الفهم الموضوعي، فإنه يتجاهل هنا القيمة نفسها كنتاج لنمط الإنتاج، وبالتالي يلزم لتقييمها فهم الآثار المترتبة على الالتزام بنمط دون آخر.

وبالأخير، فإن فلسفة نيتشه– كما يرى إسماعيل فائز- صرخة في وجه الوجود تعمل على تقويض الميتافيزيقا وتنفتح على العالم بنظرة تشكيكية. بينما سنجد أن هيدجر قد رأى فلسفة نيتشه تتويجا للفلسفة الميتافيزيقية ونهاية لها في الوقت نفسه، فبالرغم من نقدها للميتافيزيقيا وقلبها للأفلاطونية، تنتمي إلى الميتافيزيقا، وتندرج ضمن إشكالية التقليد الميتافيزيقي، ألا وهي إشكالية "نسيان الوجود" وهي الإشكالية المحددة لماهية الميتافيزيقا عند هيدغر[199]، الذي أكد على أن نيتشه لم يتخارج عن الميتافيزيقا أبدا بل ظل مشروعه الفلسفي متمحورا حولها رغم انتقادها بعنف؛ إلا أنها ظلت تميز مشروعه الفلسفي برمته. إن نيتشه في نظر هيدجر مفكر ميتافيزيقي، مسكون بها بلا شك. فيما يرى ياسبرز أن النص النيتشوي هو نوع من الاستعادة الصوفية المطهرة للمسيحية، فنيتشه يؤكد -حسب ياسبرز-على أن هناك ميلا ونزوعا لدى الفرد نحو التعالي والمفارقة[200]

لقد وضع نيتشه مشروعه الفلسفي في تقابل وتضاد حدي مع المشروع الميتافيزيقي كله في جوانبه وتمظهراته المختلفة سواء فلسفيا أو دينيا أو لاهوتيا أو أنثروبولوجيا، مستخدما الجينالوجيا منهجا أصيلا في تأكيد هذا التناقض، وفي البحث عن مشروع جديد يعيد للإنسان المعنى الأصيل لوجوده الحقيقي.

إرادة القوة [201]

القوة على مستوى الفرد: هي إخضاع طرف لطرف آخر. وعلى مستوى الجماعات هي: إخضاع دولة أو أمة لدولة أخرى بإجبارها على ذلك سواء عسكريا أو اقتصاديا أو ثقافيا أو دينيا. وعلى صعيد السلطة السياسية: هي إجبار الدولة لمواطنيها على الخضوع لقانون الدولة والعمل وفقا

له، ويكون الإخضاع هنا جزءا من دور الدولة في ممارسة "القوة الشرعية" على حد وصف ماكس فيبر.

وعند اليونانيين القدماء- كما ظهرت مثلا عند أفلاطون- تكمن القوة في إخضاع الشعب لحكم السلطة وهذا في تقديره قمة العدالة، فالخضوع للقوى من قبل الجميع فيه تحقيق لقيمة العدالة. رأى أفلاطون إذن أن تحقيق العدالة مرهون بالقوة، وذهب شيشرون ومعه الفكر الروماني بأسره إلى اعتبار القوة هي وسيلة تحقيق العدالة، فيما ذهب أباء اللاهوت المسيحي كأوغسطين إلى أن القوة والسلطة والملكية والعبودية كلها عقاب من الرب نتيجة الخطيئة الأولي، ولذلك فخضوع الفرد لعناصر القوة نوع من الإيمان بالله. وفي العصر الحديث عبرت أفكار ميكافيللي عن روح العصر في الربط بين السلطة والقوة، ومشروعية استخدام الحاكم لكافة الأساليب من أجل الحفاظ على وحدة الحكم وسطوة السلطة.

لقد كان الاعتراف بدور القوة في السياسة أمرا مفروغا منه، حتى أن ميثاق الأمم المتحدة قد أشار إلى إمكان استخدام القوة الجماعية ضد أي دولة تحاول التعدي على دولة أخري بغير وجه حق، مما يعني أن القوة كمفهوم جزء أساسي في فلسفة السياسة. وهناك من عمل على تفسير تطور الحياة وفقا لنظرية البقاء للأصلح، وآخرون بحثوا عن مناطق القوة في الإنسان ودورها في تطور الجنس البشري عبر الحروب. وفي جميع الأحوال انعكست تلك الأفكار على علوم كثيرة كالأنثروبولوجيا وعلم السياسة وتطور المجتمعات.

بينما تمثل القوة عند نيتشه جوهر الحياة، التي لا يمكن فهمها دون فهم القوة، ومن ثم لا يمكن تجاوز الحالة الراهنة للإنسان دون إتباع تعاليم نيتشه في إرادة القوة. والقوة عند ماركس أيضا ضرورة، ولكنها تظهر في الصراع الطبقي، كما ظهرت من قبل في كل صور الصراع الاجتماعي، فالعبودية هي نتاج استخدام القوة ضد الضعفاء والمهزومين في الصراع على الضيعات والثروة، وفي المجتمع الإقطاعي أيضا نتاج قدرة النبلاء والأغنياء على امتلاك ثروات طائلة جعلت من القائمين عليها خدما يخضعون لسياط الجلاد، وأصبحت في المجتمع الرأسمالي أكثر تعقيدا، فالقوة التي كانت مادية ودينية في المجتمع الإقطاعي أضيف إليها عناصر أخرى ثقافية واقتصادية وسياسية وخاصة بعد ظهور الدولة القومية ونظرية العقد الاجتماعي التي لا تخلو من استخدام القوة أحيانا للحفاظ على وحدة وتجانس المجتمع.

أ- العلم والتطور

لم يكن الفكر الفلسفي فحسب هو الذي تناول نظرية القوة أو البقاء للأقوى، ذلك أن تلك النظرية أو المقولة لها مقدمات علمية انشغل بها القرن التاسع عشر وربما ظلت تراوح البحث الفلسفي ونظرية العلم حتى الآن.

والبداية قديمة ومتراكمة بتراكم نظرية العلم ولكننا– للإيجاز- سنبدأ من نظرية عالم الفيزياء جين فوريه Jean Fourierالذي افترض أن سبب استقرار الأحوال الطبيعية على سطح الأرض يرجع إلى توازنها الحراري الذي حدث في الحقبة الأخيرة من وجودها، بحيث أصبح المقدار الذي تفقده الأرض من الحرارة متساويا تقريبا مع ما تستمده الأرض من حرارة الشمس. وهو ما استلهمه برونجنيارت Brongniarty في إشارته إلى أن هذا الاستقرار المناخي منح الحيوانات والنباتات فرصة مناسبة للنمو والاتساع، ثم انتقلت هذه الأفكار إلى تشارلز ليل [202] Charies Lyell، حيث أصدر في 1830 المجلد الأول من ثلاثة مجلدات من أهم مؤلفات القرن التاسع عشر العلمية "مبادئ الجيولوجيا" حاول فيه إعادة التأريخ للأرض وفقا لاكتشافات العلم الحديث.

وقد تأثر داروين بشدة بهذا الكتاب وكان له تأثير واضح على أصل الأنواع, إذ يشير إلى أن من يستطيع قراءة المجلد العظيم الذي كتبه سير شارلز ليل حول "مبادئ الجيولوجيا" ولا يسلم بأن مساحة الأزمان القديمة كانت واسعة بصورة شمولية؛ قد لا يستطيع أن يقرأ كتابي هذا "أصل الأنواع" وسوف يغلقه على الفور[203]. ذلك أن ما أكدته أبحاث تشارلز ليل أن التغير البيئي لعب دورا في تفسير انقراض بعض الكائنات وبقاء البعض الآخر. وكانت إضافة داروين الرئيسة على لِيلْ أنه رفض فكرة الخلق المستقل أي رفض نظرية التراث الديني التي تقول بخلق النباتات والحيوانات، وقال بالتطور الطبيعي أو النشوء والارتقاء، فالإنسان لم يكن موجودا في الحفريات القديمة جدا بمعنى أنه قد خُلِق من تطور بعض الحيوانات.

لم تكن أفكار "ليل" فحسب هي التي أثرت في داروين الذي كان في حاجة لرؤية أخرى تكتمل بها الصورة العامة لنظريته، جاءت تلك الرؤية من نظرية روبرت مالتوس Malthusفي كتابه "مقال حول مبدأ التعداد السكاني" أشار فيه إلى أن الإنسان يتكاثر بمتوالية هندسية 2-4-8-16الخ، بينما تنمو الموارد النباتية والحيوانية في الطبيعة بمتوليه عددية 1-2-3-4 الخ، بمعنى أن تزايد السكان سيصل لمرحلة تصبح موارد الطبيعة غير قادرة على تلبية كل احتياجات الإنسان وهو ما سيدفع إلى صراع على البقاء، ولن يُكتب هذا البقاء سوى للأقوياء. ولا ينكر نيتشه هذه الحقيقة، ذلك أن جميع الكائنات الحية، بما في ذلك الأفراد، والمجتمعات الإنسانية تعمل وتسعى للانتصار في معركة الكفاح من أجل البقاء، عن طريق تفعيل غريزة الحفاظ على الإنسان، وهذا السباق يشكل جوهر وجودنا كنوع[204]، ولكنه غير كاف لتحقق الإنسانية.

أكدت هذه المقدمات التي سبقت نظرية داروين على تكامل العلم، وتطوره، وقدرة العلماء على الاستفادة من بعضهم البعض، فقد سار علماء الجيولوجيا والنبات على نفس النهج حتى أصبحت تلك الفكرة من قواعد ثقافة القرن التاسع عشر. ويعزي إلى كتابات كثيرة – كما أسلفنا - تعزيز الأفكار التي طرحها داروين في كتابه الأهم "أصل الأنواع" الذي صدر في عام1859. والمؤكد أن نظرية داروين كانت أكثر تقدمية وقدرة على التفسير من نظرية تشارلز ليل، ذلك لأنها انشغلت بالإنسان ووضعته كنقطة برهان في النظرية، فكان هذا التحول أحد أسباب الدوي الواسع الذي أحدثته نظرية داروين. ولكنهما في النهاية "تشارلز ليل وداروين" أكدا على أن الصراع الكوني من أجل البقاء ينتهي لصالح الأكثر قدرة على التكيف.

هزت نظرية داروين أركان الفكر العالمي وفي القلب منه اللاهوت الكنسي، وكان متوقعا أن تواجه أفكاره مستوى عنيف من النقد والهجوم وصل إلى أنه في عام 1864 وقع 11 ألفا من رجال الدين التابعين للكنيسة الانجليزية على إعلان أكسفورد والذي يؤيد وجه النظر التي تقول بالإيمان الكلي أو لا إيمان على الإطلاق [205]، ويقصد من هذه المقولة أنه لا يجوز الإيمان بالكتاب المقدس وما يحتويه من أخبار عن قصة الخلق وفي الوقت نفسه تصديق نظرية داروين بجواز تطبيق قوانين التطور على الإنسان واعتباره أحد حلقات التطور في المملكة الحيوانية.

احدى أهم تداعيات الأثر الدارويني على الفكر الإنساني، كانت محاولة المفكر الألماني إرنست هايكل Haekel,E الذي قدم رؤية تربط بين داروين وهيجل والحركة الرومانسية، هيجل قال بأن الشيء الحقيقي هو الكل، وأنه لا يمكن فهم الأشياء في صورة مستقلة بعضها عن بعض، والرومانسيون يرون الحياة تعمل وفق صيرورة من التطور سواء في الطبيعة أو المجتمع، ثم جاء داروين ليربط تطور الإنسان بتطور الطبيعة بشكل عام. وبالتالي فإن داروين- من وجهة نظر هايكل- ذروة الفهم الإنساني لحركة الكون. وبناء على هذا الربط الثلاثي بين هيجل والرومانسية وداروين أسس هايكل فلسفة تسمى بالواحدية Monism، وهي في جوهرها تأكيد لفكرة الحتمية ليميزها عن الثنائية التي تفصل الإنسان عن الطبيعة. وبذلك يضع "هايكل" بذور أصول فكرة التفوق الألماني على العالم، ونشر أهم كتبه عام 1899 "لغز الكون" وكان الأكثر مبيعا في تلك الفترة. بيد أن "هايكل" لم يكن هو أول من تحدث عن أن الأجناس البشرية ليست متساوية في الرقي، فقد سبقه جوزيف آرثر Arther, J في كتابه "عدم المساواة بين الأجناس البشرية" 1853؛ ولكنه كان الأكثر شهرة وتأثيرا واقترابا من لحظة الانفجار الكبرى في القرن العشرين حينما شن الألمان حربا عالمية تحت غطاء تلك المزاعم النازية.

ب- قفزة نيتشه الفلسفية

لم تتوقف الكتابات التي تبحث في عناصر القوة الكامنة في الشعوب أو الأجناس أو الحضارات، ولكن نيتشه كان صاحب موقف آخر، ورؤية مختلفة، وإن اتفق مع ما سبق في أن فهم الأشياء لا يتم دون أن نكتشف فيه إرادة القوة، وإن لم يحدث فنحن لم نفهم هذا الشيء، لأنها ليست عملية ذاتية كامنة أو ذاتية كانطية ولا صورية أو فردية، أنها موجودة في الوجود ذاته، مما يعني أنه علينا فهم الوجود المتعين والكائن بوصفه إرادة قوة. إنها الحياة، يقول: هل تعلمون ما يعنيه" العالم" بالنسبة لي؟ هل يجب أن أريكم إياه في المرآة؟ هذا العالم بحر من القوة لا أول له ولا آخر، كم من قوة فولاذية لا يزيد حجمها ولا ينقص، لا تقوم بالاستهلاك وإنما بالاستخدام فقط، لا تتغير في مجملها [206]. وهي أصل كل صور الإرادة يقول: إني أطلق النظرية القائلة بأن إرادة القوة هي شكل الأهواء البدائي، وأن كل الأهواء الأخرى ما هي إلا تحول هذه الإرادة [207]، فلا وجود أصيل وجوهري لأي نوع قوة آخر، فالجميع منطلق منها مثل القوة الفيزيائية والنفسية والعملية، فإرادة القوة علة كل العلل، حتى مفهوم السعادة الفلسفي ما هو إلا التعبير الرمزي لفكرة القوة عندما تتحقق.

ولكن نقطة الانطلاق عند نيتشه لن تأتي قبيل التخلص من تلك الإرادة السلبية التي تنشرها وترسخها الأديان في الأذهان. إن نيتشه يقف على طول الخط في مواجهة كل تفسير ديني أو لاهوتي لتصبح فقط إرادة القوة هي قانون الحياة، شرط الوثوب إلى الأمام، عملية قفز في المجهول، إنها تعبير عن حالة القلق الإنساني وضد حالة الرضا المؤدية للسكون، إنها حالة توتر دائم لا تستقر عند مرحلة.

وأهم موضوعات نظرية إرادة القوة ورد في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، وتم نشره عن طريق شقيقته إليزابيث وبيتر غاست بعد وفاته بعام أي في1901.حيث يصف نفسه في مقدمة الكتاب قائلا: فالذي يتكلم ها هنا لم يفعل شيئا إلى حد الآن سوى التفكير والاستغراق في التأمل: بصفته فيلسوفا ومتوحدا بالفطرة، فقد وجد مصلحته في الحياة بعيدا، على الهامش، وجدها في الصبر، وفي التأجيل والتأخير، مثل مفكر جسور وجريء غالبا ما تاه في متاهات العقل[208]. ويعقد مقارنة تكشف عن موقفه من الحياة، وتقييمه لها بما ينبئ عن تقديره لفعل الإرادة وفكرة القوة، يقول: أي شيء يعد حسنا ؟- كل ما ينمي الشعور بالقوة، وبإرادة القوة، والقوة نفسها داخل الجسم. أي شيء يعد سيئا؟ - كل ما يتأتى من الضعف[209]، ومن ثم فالسعادة – تلك التي بحث عنها الفلاسفة في كل عصر- ليست سوى هذا الشعور بالقوة، ومن هنا تصبح الفضائل ليست تلك التي تغذي أحاسيس الضعف، وإنما التي تربي في الإنسان قيم النبالة والبسالة والشجاعة. وانطلاقا من هذا يرى الارستقراطية فضيلة، ويذهب إلى أن التنازل عن الامتيازات علامة الانحطاط: الفساد بوصفه تعبيرا عن الفوضى التي تهدد الفِطَرة من الداخل، وعن التخلخل في مبنى الأشاعير الأساسي المسمى "حياة"[210]، ولذلك يدين الارستقراطية الفرنسية التي قدمت تنازلات لم يقبلها نيتشه واعتبرها خطأ تاريخيا في حق قيم النبالة والسمو، تلك التنازلات ما كانت لتحدث لولا أنها اعتادت منذ زمن طويل على تقديمها خطوة خطوة حتى تخلت عن كل شيء مع الثورة الفرنسية.

فيما يرى أيضا أن طمس الغرائز أو إنكارها هو نوع من الحيوانية وليس العكس، فالحياة ليست سوى غريزة للديمومة والاستمرار، ومعاداة تلك الغريزة والتقليل من شأنها واعتبارها خطيئة أو رذيلة هو قمة معاداة الإنسانية ومعاداة الحياة بالتالي. فيرى الأنانية مثلا شيئا عظيما، لأنها تنتمي إلى جوهر النفس النبيلة، واقصد بها ذاك الاعتقاد الراسخ بأن كائنا "مثلنا" يجب أن تخضع له بطبيعة الحال كائنات أخري، وتضحي بأنفسها لأجله. وتقبل النفس النبيلة واقعة أنانيتها هذه من دون طرح أي علامة استفهام، وكذلك من دون أحساس بالقسوة والإكراه والتعسف، بل تقبلها بالأحرى بوصفها شيئا يقوم على قانون الأشياء الأصلي[211].لذلك نجد أن قيم الاضمحلال والتدهور والانهيار هي المسيطرة على الثقافة الإنسانية المعاصرة، وأن قيم الإرادة والقوة والشجاعة، قيم الحياة الحقة غير مباحة، بل ويرفضها العقل الذي شكلته تلك القيم الفاسدة، وساعدت على مزيد من تبلده. يقول زرادشت موجها كلامه إلى الفتي: تريد الصعود إلى أعالي الفضاء الرحب، وروحك تتوق إلى النجوم، لكن غرائزك السيئة هي أيضا تتوق إلى الحرية. كلابك المتوحشة تريد الخروج إلى الفضاء الرحب، إنها تنبح غبطة في قبوها عندما يكون عقلك متطلعا إلى نسف كل السجون[212].

إن العقل المتحرر أو الفكر الحر هو المنوط به عملية النسف والهدم هذه، إنه الكاشف عن نفاذ إرادة القوة في الحياة، فيما عدا ذلك من أفكار تفسر الواقع المباشر، ليست سوى أفكار وهمية عن الواقع. كل أفكار الإنسان المعاصر هي مخلفات ورثها عن حياة الإنسان ما قبل موت الإله. ولكن عندما يموت الإله سيموت معه بالضرورة كل هؤلاء الذين تحدثوا باسمه أو فسروا الكون وفقا لغاية أسستها الأديان والأساطير والفلسفات القديمة والحديثة. هذا التفسير الذي جعل من الضعفاء وقوده، ومن قيم الضعف أداة لمسيرة الحضارة الإنسانية، ولأن المعرفة أو الفكر يجب أن يعملان دائما في خدمة الفعل؛ فإن نيتشه يرفض تماما القول بالمعرفة القبلية أو المطلوبة لذاتها أو الكامنة في النفس، إنها بحسب نيتشه -تخطيطات- أي فعل تمثل أو إخضاع العالم الخارجي وصوره المختلفة لحالة انتظام تروض تلك الفوضى الكائنة في العالم حتى يمكن فهمها وحفظها في الذاكرة، وليس من السهل أن يُمحي من نفس الإنسان ما كان شغل أسلافه الشاغل الأثير لديهم[213]

ويكشف نيتشه عن أن ما يقوم به الإنسان هو بفعل إرادة يسميه عملا واعيا، وكأن وظيفة هذا الوعي هي ضبط أو تنظيم حالة الفوضى السائلة التي يطرحها العالم الخارجي في كل لحظة. ويمكن هنا أن نفهم أحد أوجه إرادة القوة عند نيتشه من حيث كونها هي التي تحرك رغبتنا في المعرفة، وتجعلنا نبادر إلى الأشياء ونسيطر عليها تحت ضغط المنفعة والمحافظة على الحياة [214]. ويؤكد أيضا على أن إرادة القوي وقيم القوي هي الطريق الوحيد المؤدي إلى الإنسان الأعلى، ذلك الإنسان الذي يجسد الإله الحي، ويجسد القوة، ومن إرادة تلك القوة يمكن إنتاج معرفة جديدة وفهم جديد، فمن أجل رجل واحد عظيم يمكن للجماعة أن تضحي بنفسها لكي يستمر هو على قيد الحياة.

ونيتشه هنا على عكس داروين الذي قال بأن الصراع هو من أجل الوجود، ويرى أن الصراع هو من أجل الشموخ والعظمة والكبرياء حتى ولو على حساب الكثيرين من البشر. إن الدور الذي يجب على المجموع القيام به هو الحفاظ على حياة العظماء الأفراد وحماية وجودهم. إن

نضال أمة كاملة يجب أن يتم تحت أقدام هذا الشخص العظيم الذي يعبر عن صورة مقربة من الإنسان الأعلى. لذلك يعزى إلى نيتشه أن فلسفته أسهمت في دعم التوليتارية، وأكسبتها إبعادا أخلاقية جديدة طورت من صورتها التاريخية.

ولكن ما هو المسار الذي يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى إدراك أو اكتشاف إرادة القوة بداخله؟ يرى نيتشه أن إرادة القوة متسربة في أعماق النفس البشرية، حتى هذا الحب الذي يرمز إليه بالتضحية والإيثار ليس في جوهره سوى تعبير عن الرغبة في التملك أو الاستحواذ أو السيطرة. حقا موت الإله هو نقطة ارتكاز وتوسع واحتلال قيم جديدة، ولكن موت الله، بما هو شرط ضروري لأخلاق جديدة، وبصورة أعم لثقافة جديدة، ليس إذا الشرط الكافي لقيام تلك الأخلاق، وإذا لم يكن يمتلئ باشتراط جديد، أي بفضيلة إرادة القوة، إذا كان يمتلئ بإرادة الضعف أو العدم، يمكنه أن يقود على العكس إلى السقوط الأقصى[215]، ويعود فيؤكد أن التبرير الوحيد لقبول فكرة الإله هو اعتبارها مجرد مرحلة من مراحل التطور، التي قفز بها الفكر المتحرر إلى غياهب التاريخ، يقول: إن الإمكانية الوحيدة التي نملكها للإبقاء على معنى لفكرة "الرب" هي عدم اعتبار الرب قوة فاعلة بل أقصى حالة بلغتها مرحلة ما، نقطة في تطور إرادة القوة، وهو ما سيفسر التطور إلى الأمام وكذلك الشيء السابق المؤدي إليه[216].

ومن ثم نتراجع إلى بث العدمية في كل شيء والانحدار لمستوى أسوأ من تلك الأخلاق القديمة التي ننتقدها، فموت الإله هنا عملية ايجابية وليس مجرد سلب له دون إحلال بديل مكانه. وهذا السلب تحديدا يشترط الوعي بالبديل وعناصره ومكوناته دون الوقوع مرة أخرى في حبائل ثقافة الضعف والخضوع، تلك الثقافة التي حددت لنا ما هو ثابت وما هو متغير، وما هو حقيقة وما هو زيف، فالشائع هو أن الحقيقة ثابتة ومطلقة، ولكن نيتشه يتجاهل المطلق، ويتخطى نقطة الارتكاز هذه، ويرجع بالحقيقة إلى مجراها الطبيعي، أي الصيرورة، وذلك بأن جعل منها عنصرا وثيق الارتباط بالحياة، فالحقيقة من حيث ماهيتها تبدو منسوبة إلى دائرة شروط الحياة، والملكات الخاصة لإدراك الحقيقة هي كذلك تتلقى، انطلاقا من هذه الدائرة، التحديد الوحيد لمعناها[217]، أي أن المعرفة منطلقة أساسا من رغبة العارف أو الذات لإدراك الأشياء ليس من أجل المعرفة لذاتها بل من أجل التعامل مع المحيط الطبيعي والاجتماعي، إنها إذن معرفة من أجل الإقدام على فعل شيء ما، أو التعاطي معه، ومن ثم فهي سعي من أجل استكمال شروط الحياة.

أخيرا، لا يمكن بأي حال فصل فلسفة نيتشه بصفة عامة، ومفهومه عن إرادة القوة والصراع بين القوي والضعيف ومفهومه لهما؛ أو عن فلسفة السياسة في الفكر السياسي المعاصر، وهو ما سنعرض له في الفصل الخامس.

3- الإنسان الأعلى

الإنسان الأعلى أو السوبرمان أحد عناصر مشروع نيتشه الفلسفي، وأهم أعمدة نظريته عن الوجود ومستقبل العالم. وقد تماست تلك النظرية مع أفكار وتصورات إيديولوجية تركت أثرا خطيرا على القرن العشرين. يقول في نص واضح: هذه خلاصتي: الإنسان الحقيقي يمثل قيمة أعلي بكثير من قيمة الإنسان الذي قد "يأمل" تحقيقه أي مثل أعلى، مثلما تم تقديمه حتى الآن؛ كل ما تمت الرغبة فيه بالنسبة للإنسان لم يكن إلا استطرادا سخيفا وخطيرا، أراد بواسطته صنف خاص من الرجال أن يرفع شروط بقائه ونموه إلى مرتبة قانون يحكم الإنسانية، وكل رغبة من هذا الطراز حطت من قيمة الإنسان[218].

أ- حضارة السوبرمان

الإنسان الأعلى هو شاغلي، وهو غايتي الأولى والوحيدة[219]، هكذا تكلم نيتشه، وهكذا حدد دوره ومهمته، حينما وضع نفسه كاشفا عن ذلك الإنسان الأعلى الذي يعد من جميع الوجوه نقيضا للإنسان العادي، كما أن المُثُل العليا النيتشوية أيضا نقيضا للمثل العليا اللاهوتية. والإنسان الأعلى الذي يبشر به نيتشه هو النموذج الذي يجب أن يكون كل الناس على مثاله. فهو ليس فردا بعينه نشير إليه، بل حالة خاصة بكل فرد، وبكل ذات، وعلى كل شخص أن يسعي جاهدا لكي يخرج نفسه من تلك الحالة الحيوانية ويحرر روحه من هذه العبودية ليكون نفسه، ليبحث عن ذاته من الداخل. إنه ليس إنسانا أعلى بالمعنى الأفلاطوني "الإنسان– المثال" الذي يترقى في هرم العبودية حتى يصل إلى تمام الطاعة، بل هو ذلك الذي يتعمق في جواهر نفسه وأعماق ذاته لكي يجد تلك النفس في كبريائها وذكائها الخاص، لذلك سنجده يستخدم نوعين من الحيوانات هما "النسر "كرمز للكبرياء و"الأفعى "كرمز للذكاء، واعتبرهما رفيقين له طوال رحلته.

وقد ظهر مصطلح "الإنسان الأعلى" لأول مرة عند نيتشه في كتابه" تأملات في غير أوانها" ولكنه شرحه وتناوله بقدر من التفسير وبيان السمات في "هكذا تكلم زرادشت" وفي "نقيض المسيح"، إذ تساءل أية طريقة تلك التي يجب أن يتربى عليها الإنسان الجديد بحيث نستطيع أن ننتج إنسانا جديرا بتلك الحياة، قادرا على تمثلها وبلوغ المستقبل؟ والمستقبل هنا ليس حسابا زمنيا يكشف عنه تقدم العلوم أو تطور سبل سيطرة الإنسان على الطبيعة، بل المستقبل بالنسبة له هو الوصول إلى إنسان النهاية، الإنسان الأعلى، فما يعمل عليه نيتشه هو وضع أسس وقواعد لبناء إنسانية جديدة تقف على النقيض مع الإنسان المعاصر الذي ورث تلك السمات السلبية من تراكمات التاريخ الاجتماعي ومن عناصر أساسية أسهمت في خلق هذا الإنسان المدجن- بحسب تعبيره-،حيث رآه إنسانا/حيوانا مريضا بفعل تأثير الأديان عليه وخاصة المسيحية، التي انحازت لكل الضعفاء والوضيعين والفاشلين؛ وجعلت من الاعتراض على غرائز حفظ البقاء الكامنة في الحياة القوية مثالا أعلى لها، وأدخلت الفساد على العقول أيضا[220]، وأيضا بفعل تأثير الأفكار الفلسفية والقيم التي تبثها في النفوس، لذلك فالحداثة لا تقل خطورة عن خطورة المسيحية في نظر نيتشه، فإنسان عصر النهضة أكثر رقيا من الإنسان الحديث، ذلك أن التقدم لا يعني الرقي، وكل ما قدمه الإنسان المعاصر ليس هو المسار الصحيح الذي يجب أن تسير عليه البشرية.

يرفض نيتشه كذلك المفهوم الديني لفكرة السواسية أو المساواة بين البشر، فالبشر تعلموا من السياسة والأديان وحقوق الإنسان أن المساواة بين البشر هي عنوان الإنسانية الحقة، ولكنه يرفض هذا الزعم صائحا: أيها الرجال الراقون – هكذا يغمز الرعاع- ليس هناك من إنسان أعلى، ونحن جميعا سواسية، والإنسان هو الإنسان، وأمام الله– كلنا سواسية ![221]، ثم يستطرد في صيغة تنبيه بأن الإله قد مات يقول: أمام الله!- لكن هذا الإله قد مات. ونحن لا نريد أن نكون سواسية أمام الرعاع[222]. ويعود فيؤكد في "إرادة القوة" بأن فكرة "مساواة الناس أمام الرب" هي هنا مثار للشبهة، لقد تم تحريم أعمال الاعتقادات الراسخة، في حد ذاتها، التي هي من مميزات الرجال الأقوياء، الأسوياء، كما لو كانت تلك الأعمال والاعتقادات الراسخة لا تليق بالإنسان. لقد تم تحقير ميول الرجال الأقوياء كلها، ورفع الذين يحافظون على الرجال الضعفاء " الضعفاء حتى بالنسبة لهم" إلى مقام معايير القيمة[223].

وربما كان تصور نيتشه عن المساواة السبب المباشر لموقفه المناهض للرواقية، كونها جاءت كدعوة للإنسانية العالمية ومساواة البشر كطرف نقيض لأرسطو الذي اعتبر أن علاقة السيد بالعبد علاقة طبيعية، وبالتالي فقد وصف نيتشه الرواقية بأنها ليست من الثقافة الإغريقية، ومن الفلسفة عموما، فهي أقرب للدين منها إلى الفلسفة، ففي حديثها عن الإخوة بين الناس أحدثت تراجعا عن مبادئ التنظيم الاجتماعي اليوناني القديم، نتيجة للدعوة إلى المساواة، تلك المساواة التي تذمر منها نيتشه بقوة [224].

إن كل المذاهب والأفكار والديانات التي تدعو للمساواة ليس هدفها الرقي بالإنسان بل التأكيد على قيم العبودية وثقافة القطيع، ومن هذا المنطلق كان موقف نيتشه المعارض أيضا للديمقراطية والسياسة والاشتراكية وغيرهم، فيذهب إلى القول بأن الديمقراطية الحقيقية هي تلك التي تبدأ بصراع الجميع من أجل الوصول إلى ستة أو سبعة أفراد أقوياء يقودون الأمة إلى المجد. ويرى أن الفرد ليس له على الدولة حقوق بل العكس، إنني كفرد في هذه الدولة علي أن اسأل نفسي دائما ما هي واجباتي تجاهها؟. فنحن جميعا ننسحق من أجل إرادتها، ولذلك فالديمقراطية أكثر نظم الحكم انحطاطا، لأنها تقتل ملكات الأفراد، وتنظر إليهم ككتل صماء مما تؤدي إلى التشويه ودمار التاريخ، أما الارستقراطية فهي الطريق الأمثل والأكثر تعبيرا عن مستقبل الإنسان. ويرى أيضا أن السياسة هي دعارة العقل، وأنها توضع في خانة واحدة، خانة الابتذال، مع الأحزاب والصحف اليومية، فالأحزاب السياسية محض أداة لترسخ لقيم العبودية وثقافة القطيع.

فيما جاء حديثه أو ملاحظاته المتواضعة عن الاشتراكية لا تقل تحقيرا عما قاله في الديمقراطية، فيرى، عكس ما تدعو إليه الاشتراكية من مساواة بين الناس دون أدنى اعتبار لاختلافهم وتمايزهم عن بعضهم البعض، فيذهب إلى أن التفاوت الاجتماعي والاختلاف بين البشر علامة طبيعية، وكل محاولة للمساواة بينهم هي ضرب من العبث، فحين يطالب الاشتراكي، بسخط جميل، بالعدل وتساوي الحقوق، فإنه يكون تحت تأثير ثقافته غير الكافية لمعرفة سبب معاناته: كما

أن هذا يشكل متعة له، فلو كانت ظروفه أفضل لما رفع عقيرته بذلك، إذا لوجد متعة في شيء أخر[225]. إضافة إلى أن الاشتراكية تحول دون الكشف عن الإبداع الفردي وتحشر الإنسان الفرد في زمرة القطيع، إذ سرعان ما يتحول الفرد في المجتمع الاشتراكي إلى حيوان، لا يحق له التفرد أو الاستقلال الفكري، وأن أسمي مطالبه أن يجد أساسيات الحياة متوفرة بقدر متساوي بينه وبين الآخرين.

إذن، فإن أفكار الديمقراطية والاشتراكية ضد ما ينادي به، لأنهما يدافعان عن أن أفراد الشعب–كل الشعب–يجب أن يكونوا متساوين، وينظران إلى كل الشعوب– المتقدمة والمتأخرة– أيضا على قدم المساواة، والواقع يقول عكس ذلك، بل أن التاريخ نفسه يشهد على أن شعوبا محددة هي التي لها نصيب أكبر في سلم الحضارة عن بقية الشعوب. إن الديمقراطية والاشتراكية هما ميراث المسيحية، الميراث المدني لها، ومن ثم يشكلان خطرا جاثما على صدر البشرية ويعتبرهما من أهم المعوقات في مسيرة الإنسان نحو حضارة الإنسان الأعلى. فالقوي– وفقا لنيتشه– لا يجب مساواته بالضعيف، بل ينبغي أن يأخذ حقه كاملا، وكل محاولة للمساواة ليست سوى انتزاع لحق هذا الإنسان القوي في السيادة. إن العدالة عند نيتشه أهم من المساواة وإنه من الظلم مساواة الناس بعضهم ببعض.

هذا التصور يدفعنا إلى قضية أخري ذات صلة، متعلقة بأن حضارة الإنسان الأعلى هي البديل لكل هذه الأديان والمذاهب السياسية. وبناء عليه جعل نيتشه من ظهور الإنسان الأعلى معيارا لبلوغ الحضارة الإنسانية ذروتها، فعندما يظهر الإنسان الشجاع والجسور والمقتحم لكل الأشياء، القادر على انجاز كل المهام الجسدية، المتعالي على قيم عصره؛ حينئذ تتغير الإنسانية بصورة كلية ويبدأ التاريخ الإنساني الحقيقي بعد رحلة عذاب طويلة مرت بها البشرية.

وتكاد تكون فلسفة الإنسان الأعلى أو الـ Superman هي المعبر الأقوى عن نظرية نيتشه الفلسفية، ليس لكونها الشق الثاني– جانب البناء- من فلسفته فحسب، بل لأنها النظرية التي كانت منطوقا طبيعيا لمعادلة، مقدماتها نقد عنيف لقيم وأخلاقيات ومبادئ وميتافيزيقا الإنسان المعاصر، ونتائجها التي تمحورت حول التخلص من آفات الإنسان هذه والتحرر من حالات الانتماء لمجتمع العبيد والقرود والتحول إلى حيث تتحقق إنسانية الإنسان والتعالي والسمو بأن يعثر على ذاته أو يوجدها وجودا عبر ممرات موحشة في قسوتها.

والإنسان الأعلى هو المستقر الذي لا يرضي عنه نيتشه بديلا. إنه نور العالم، وهو ما كان الإله من قبل. وتظهر بموت الإله القديم امكانيتان في الوجود الإنساني هما الإنسان الأخير والإنسان الأعلى. وإذا ما كان الإله موجودا تصبح الحرية الإنسانية محددة في دائرة عملها من جراء الأوامر

والوصايا والنواهي، لأن الإله يقاوم الحرية الشخصية، ولأن هناك تعارضا بين الحرية اللا محدودة وإرادة الإله[226]. وتلك الحرية الشخصية هي الحرية الحقيقية أو الروحية الايجابية، ويشير إلى أن اللعب هو طبيعة الحرية الايجابية، لأن طابع اللعب والمخاطرة اللازمة لوجود الإنسان الأعلى يضحى جليا بعد موت الإله، كما أن الروح الخلاقة في الإنسان قائمة في اللعب، ويتضح من ذلك أن تحول الإنسان إلى إنسان أعلى ليس تبدلا من نمط بيولوجي يرتفع فيه على نحو مفاجئ فوق الإنسان العارف عرق جديد من الكائنات، وإنما يعني هذا التحول تحرر الحرية المحدودة من الضياع وتجلي طابعها اللاعب[227]، واللعب هنا هو القدرة على الخلق الذي يبدعه الإنسان الأعلى. فهو إذن بديلٌ للإله حينما يحل مكانه الإنسان الأعلى.

ويحدد نيتشه خطوات التحول للإنسان الأعلى:

- التخلص من الميتافيزيقا والأفكار الغيبية والخرافات الدينية ومن أهمها فكرة الخطيئة في المسيحية. يقول نيتشه: علينا أن نتحمل المسئولية عن وجودنا وندافع عنه تجاه أنفسنا. ولهذا نريد أن نكون أيضا سادة حقيقيين في هذا الوجود ولا نسمح أن يشبه وجودنا مصادفة طائشة. الإنسان مجبر أن يعيش حياته بجرأة وخطر، وخاصة لأن الإنسان سيفقدها في كل الأحوال دائما[228]

- أسلوب تغذية مناسب، وطريقة مختلفة في التنشئة والتعليم والتربية والسلوك بما يخدم قيم النبالة والشجاعة والبسالة. إن الأخلاق الرومانية هي النموذج الأثير عند نيتشه ففيها التقدير للشجاعة والفروسية والشرف والكبرياء، أما الأديان وخاصة ابتداء من اليهودية فقد رسخت لفكرة الخنوع والخضوع. ويرى في التغذية الصحيحة أحد وسائل الترقي الإنساني.

- القضاء على كل صور الحضارة القديمة التي اتسمت بالحيوانية والجشع والخوف والسلبية والتردد، وبالتالي فإن عملية هدم كل شيء، والوصول بالبشرية إلى مرحلة العدمية ليست سوى حالة انتقالية بين عالم قديم وقيم بالية وعالم جديد تتحرر فيه النفس البشرية من كل ما أصابها من فساد وانحلال وتخلف. وقد قدر نيتشه تلك الحالة العدمية بقرنين من الزمان، واعتبرها ضرورة حضارية، وشرطا طبيعيا، فلكي تنخفض قيمة القيم التي اعتبرها الإنسان سامية لابد من مرحلة عدمية، ولكنه يقسمها إلى صنفين، عدمية سلبية كالبوذية، وأخرى إيجابية، التي يراها علامة قوة، حيث تبلغ ذروة قوتها النسبية حين تصير قوة تدميرية عاتية: أي عدمية فعالة، وقد يكون نقيضها هو العدمية المتعبة التي لم تعد تهاجم[229]. لذلك فهو ينتقد تلك العدمية السلبية التي اتسمت بها الحضارة الغربية الحديثة، لأنها حافظت على فهم الوجود فهما ما ورائيا تحت تأثير الديانات.

- أن يدرك الإنسان الحالي أنه مجرد جسر للعبور، أو حلقة وصل بين الإنسان الحيواني والإنسان الأعلى، وعليه– إذا أدرك ذلك– لأن يعمل ممهدا الطريق لظهور الإنسان الأعلى، ويؤكد على أنه ينبثق عن الإنسان ذاته وليس خارجا عنه، فهو طريقة جديدة في الحياة، تنبذ أوهام الضعف التاريخية منذ أفلاطون مرورا بالمسيحية وحتى ليبرالية القرن التاسع عشر[230]. إنه الهدف من الحياة الإنسانية، ونيتشه هو ذلك الذي كشف الوسيلة لبلوغ ذلك الهدف، ومن هنا صرح في أواخر

سنوات عمره أنه الخط الفاصل بين عالمين، عالم ما قبل نيتشه وعالم ما بعده: انظروا، إنني المنبئ بقدوم الصاعقة، والقطرة الثقيلة النازلة من السحابة: تلك الصاعقة اسمها الإنسان الأعلى[231]. وإلى حين أن يظهر ذلك الإنسان الذي ينادي به نيتشه ستظل البشرية في حالة عدمية حتى تصل إلى مبتغاها.

- ليس الإنسان الأعلى هو خط النهاية لتطور الجنس البشري، إن التقدم متوالية لا نهائية، إنه صفة مميزة للإنسان ولذلك فهناك أطوار أعلى ستظهر في المستقبل البعيد.

- ولكن هذا اليقين النيتشوي لا يجعل من فكرة السوبرمان فكرة حتمية، فقد ذهب إلى أنه أبعد عن أن يكون حتميا. وإنما هو بالأحرى تحد للروح البشري، والواقع أن السوبرمان قد لا يتحقق أبدا إلا أن نيتشه يصر أن علينا إلزاما أن نكافح نحو هذا الوضع[232].

ب- الانتخاب الصناعي.

إذا كانت نظرية الإنسان الأعلى دعوة للتطور الإنساني، إلا أنها لا تتبع طريق العلم المنشغل بكشف أسرار الطبيعة حتى يمكن السيطرة عليها وتوظيفها في خدمة الإنسان، ولا تتبع أيضا مسار التفسير الذي قدمه داروين– رغم تقدير نيتشه لقيمته العلمية- ذلك المسار الذي رفع شعار "البقاء للأصلح" انشغل داروين من خلاله بالتأكيد على أن الوجود هو القيمة العليا التي يستحق أن يكرم فيه الأقوى، فمنهجه في فهم التطور يعني أنه ضد القول بأن الكائنات الأضعف أو التي ليس لديها القدرة على التكيف البيئي، تنزوي وتختفي. فليس شرطا أن يكون القادر على التكيف هو الأفضل دائما، فربما هناك أشياء أكثر جاذبية وسعادة تم استبعادها نتيجة عدم التكيف.

وبالتالي فما قدمه داروين لا يحقق الغاية من تفسير السمو الإنساني والوجود بناء على هذا السمو أو التقدم، فالذي يكون مفيدا لديمومة الفرد قد يكون غير ملائم لبهائه؛ والشيء الذي يحافظ على الفرد يعمل في نفس الوقت على تجميد تطوره. ومن جهة أخرى قد يكون التشوه الخلقي والانحلال الخلوي مفيدين جدا، وذلك بتحفيزهما للأعضاء الأخرى. وكما قد تكون حالة العوز شرط وجود، وذلك بدفعها الفرد إلى التجميع وعدم العطاء[233].ويوجه نيتشه كلامه إلى داروين مباشرة، قائلا: فيما يخص مقولة "الصراع من أجل الحياة" المشهورة، فإنها تبدو لي حتى الآن منادى بها أكثر مما هو مبرهن عليها[234]. ولم يفلح داروين في فهم كيفية عمل الطبيعة بعد، ذلك أنه نظر للصراع كما فعل مالتوس تماما، فالقضية ليست مجرد حساب عددي تنقص به البشرية أو تزيد، ولكنها تكمن في مدى ما تقدمه أي نظرية للأقوياء القادرين على تغيير نمط الحياة وأهدافها.

إن داروين يدعم في نظريته تطور الكم، ويتابع تاريخيا تطور فكرة القبيلة أو بمعنى أخر ثقافة القطيع، بينما يعتقد نيتشه أن تطور الكيف هو الأهم، إنه على استعداد لقبول أن تضحي القبيلة

بنفسها من أجل أن يعيش فرد واحد، لأنه من ناحية الكيفية أفضل كثيرا من كل أفراد تلك القبيلة. وهذه الفكرة كانت ملهمة لبروز التيار النازي الذي أعلى من شأن الجنس الآري الذي يجب أن يسود العالم ويتسيد عليه، وتلك النزعة حينما تمكنت من العقول صار القتل شيئا أشبه بقتل اليهودي لغير اليهودي، كأنه يقتل حشرة ضارة بالحياة وبالإنسان. إن نيتشه هنا يؤسس لقانون الجريمة الطبيعية التي يمارسها البشر ضد بعضهم البعض باسم النقاء العرقي، جريمة الكيف ضد الكم، أو نيتشه ضد داروين.

وبناء على ذلك فالإنسان الأعلى لا ينتج عن الانتخاب الطبيعي ولكن عن طريق التربية التي تعلي من قيم القوة والسيطرة والشجاعة، إنه هنا بحسب تعبير زكي نجيب محمود "انتخاب صناعي" يتم بإرادة الأشخاص أو السلطة التي تعمل على إنتاج ذرية من الأقوياء. فكما أن الإنسان تطور عن القردة العليا- وفقا لداروين- فقد تطور السوبرمان عن الإنسان. وهذا ما يؤكد اختلافه مع رؤية داروين، فرغم اعترافه بالقيمة العلمية للداروينية وما تقدمه كخطوة تقدمية في تاريخ فهم الحياة إلا أنه لا يعتبر نفسه داروينيا بل معاديا له، لأنها فكرة قاصرة ، ذلك لأن داروين يحل النزاع من أجل القوة محل النزاع من أجل الوجود، ويرى أن المفهوم الأخير مفهوم فقير مزيف إذا ما قارناه بمفهوم إرادة القوة [235]، فالارتقاء الفسيولوجي وحده غير كاف للحكم على رقي الإنسان، بل لابد وأن يصاحبه أيضا رقيا ذهنيا، ومن هنا فإن داروين قطع نصف المسافة فقط، بينما استكمل نيتشه الطريق إلى آخر أشواطه وكشف عن مستقبل البشرية، هكذا بعقل نافذ دون الحاجة إلى تجارب معملية أو رحلات استكشافية!!. إنه اكتفى فقط بسبر أغوار النفس والتعمق فيها، وهذا كاف تماما لفهم كل شيء حتى المستقبل المختبئ خلف عباءة الزمن. هكذا عبر نيتشه عن غايته من الحياة، وحصر دوره في الدعوة لتطور حيوي مطرد وخلق قيم جديدة تخرج الإنسان من حيز الحيوانية إلى معان جديدة تليق بقيم التعريف الإنساني. تلك القيم هي التي تعلو على كل شيء في هذه الحياة، تعلو على قيم الخير والشر معا، هو القادر على تحمل أصعب المهام دون وجل أو خوف أو تردد.

ويتفق نيتشه مع داروين في انحدار الإنسان من المملكة الحيوانية، ولكنه ليس انحدارا فسيولوجيا بقدر ما هو قيمي وأخلاقي، فالاستسلام لاعتبار تلك السمة الفسيولوجية هي المميزة للإنسان؛ هو اعتقاد سلبي نتج عن عوامل كثيرة كالإيمان والأخلاق والعادة بحيث أصبح وجوده كغاية، أي عندما يتحول الفرد إلى آلة فعالة للبقاء يشكل الخطر الأكبر الذي يحوم وما زال على الإنسانية، ويصبح مؤهلا أكثر لأن يدمر نفسه [236]، فبعض تصرفاتنا لم تزل تنحدر فعلا عن سلوك الحيوانات، رغم ادعائنا التعقل والعقلانية، وهي بالمناسبة أيضا أحد مخاطر الإنسانية المعاصرة نتيجة مناهج العلم الذي سبق أن انتقدها هي أيضا.

وبناء عليه فإن الإنسان الأعلى ليس مجرد مرتبة أعلى من الحيوان المتطور- كما يعتقد داروين- ولا هو نموذج النازي الذي يعبر عن رقي جنس معين فوق أجناس البشر، إنه ذلك الإنسان الذي تطور ذهنيا وفسيولوجيا إلى حد بعيد، الذي بلغ درجة عالية من التحضر، والذي برع في كل

الأعمال الجسدية، وهو القادر دوما على كبح جماح نفسه، ويحترم ذاته، إنه إنسان التسامح لا عن ضعف، وإنما عن قوة[237]، هو ذلك الذي يمتلك روحا لا تنسحق أو تخدم القطيع، ولا تضع رأسها في المستنقعات. هو الأعلى مرتبة بين البشر، الأرقى في الاعتزاز بالنفس، لا يعبأ بالأخلاق السائدة، لأنها أخلاق القطيع، التي قد تضعه في مصاف الفئات الأدنى. إن علاقة الأخلاق التقليدية بإنسان القطيع علاقة مباشرة وكارثية، ذلك أن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية في سبيل تحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذي يبدع بذاته وقيمه ومعاييره[238]. إنه كائن متجاوز لذاته، لواقعه، متمرد على حياته، يقتل كل شيء حوله، يمنع عنه أن يتغلغل ضوء الشمس في عقله. هو كائن يحمل بداخله إرادة القوة وبذور التفوق والتعالي والتسامي، يضرب عرض الحائط بكل القيم البالية التي قوضت قدميه ومنعت جسده من التحليق.

إن تلك الإرادة وذلك التحدي الذي يسري في وجدان فلسفة نيتشه يستدعي بالضرورة موت أشياء أعاقت مسيرته كموت الإله، ذلك الإله الذي عبرت عنه المسيحية بأنه يملك مصير الإنسان، وهذا ما يرفضه نيتشه، لأن قبوله يعني أن تصبح الإرادة الإنسانية تابعة لشيء أخر، أي فقدت حريتها وانطلاقها، ومن ثم لا تصبح إرادة بالمعنى الكامل للكلمة. وبالتالي فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو بديل الإله، ومستقبل البشرية، ويجب تفسير العالم انطلاقا من السعي نحو بناء حضارة الإنسان الأعلى، فيما كانت البروليتاريا كطبقة عند ماركس هي أيضا بديل الإله -وإن لم يكن بشكل مباشر وواضح كما ظهر عند نيتشه- فهي صانعة وجودها وخالقة مستقبلها وأداة الصراع الرئيسة دون الحاجة لأي مفارق يحدد لها مصيرها. إن الإنسان الأعلى عند نيتشه نصف إله، أو أنه خليط من القديس والعبقري. ونيتشه الذي ظل يحارب طوال الوقت عبادة الأبطال تم تفسير مفهومه للإنسان الأعلى على أنه يبشر ببطل من نوع جديد لا يختلف من حيث السمات والخصائص عن هؤلاء الأبطال الذين عرفناهم من كتب التاريخ المبتذلة. ولذلك فليس هناك من سبب يجعلكم مذعورين من فكرة الإنسان الأعلى.

إذن نيتشه يربط بين موت الإله والإيمان بالإنسان الأعلى. ومن ثم تصبح الفكرة نفسها– في حالة وجودها– هي المنوط بها القضاء على ألاف المعتقدات ومئات القيم التي تشتت فهم الإنسان للحياة ومعايشة الإنسان لها والوجود الايجابي فيها. إن تعدد القيم واختلاف الأخلاقيات من شعب إلى أخر ومن فئة إلى أخرى إنما يعني ضياع البشرية واقتتالها من أجل نشر أفكارها ومبادئها الضيقة بحدود مملكتها، هنا تصبح فكرة الإنسان الأعلى هي الحل الوحيد لكي تدخل البشرية مرحلة الإنسانية، لذلك فتدمير كل هذه القيم لهو أمر ضروري وحيوي من أجل نقاء الجنس البشري وتخلصه من موروثات قديمة وبالية ورجعية.

وبذلك يغدو الإنسان الأعلى هو ذلك المحيط الكبير الشاسع الذي لا تؤثر فيه أي ملوثات، ويطهر نفسه بنفسه، وهو ذلك البرق الساطع الذي ينتصر إلى الغيوم ويطغى بريقه على ظلمتها في مقارنة منه بين الإنسان الأعلى والإنسان العادي الذي تمتلئ حياته ضلالات وأوهام عن أشياء غير موجودة. وهو ذلك الكائن الذي يعيش على قمم جبال الحياة، حيث النقاء والهدوء والسكينة والرؤية من أعلي للأشياء. ويبدو أن نيتشه هنا في تلك الصفات يقترب أكثر فأكثر من وصف الإنسان الأعلى بصفات الآلهة التي ابتكرها الإنسان، وأنصاف الآلهة التي ملأت حكايات التاريخ القديم، إنه شيء قريب من تلك القصص التاريخية.

بيد أنه يذكر أيضا أن التاريخ الحقيقي مرصع ببعض نماذج من هذا الإنسان الأعلى مدنا التاريخ بنماذج تقريبية منه، تمثلت في أشخاص أمثال يوليوس قيصر ونابليون وجيته وبيتهوفن وشوبنهاور.. الخ فهؤلاء حاولوا أن يرتفعوا عن إنسانيتهم ويحققوا تساميا عن رغبات الإنسان ومارسوا وجودهم التاريخي بقدر من النبالة. ولكن تلك النماذج لم تظهر بقصدية تاريخية أو بعملية مرتبة، فهؤلاء ليسوا سوى نماذج تشبيهية وليست حقيقية تقترب من الإنسان الأعلى، فما قصده نيتشه- بحسب صفاء جعفر– هو الإنسان المبدع سواء فردا أو نوعا، وإبداعه يكمن في قدرته على تخليق قيما جديدة، والإقرار بأن حالة الإبداع هذه إنما هي أهم شروط وجود الفرد، أنها معيار إنسانيته، ومصدر شعوره بالحياة بمعناها الايجابي. إنه مفهوم يشير إلى نموذج الاكتمال الأعلى، إنه كنقيض للإنسان الحديث، الإنسان الخير، وللمسيحيين وغيرهم من العدميين، العبارة التي تتخذ على لسان زرادشت مدمر الأخلاق، معنى يدعو إلى التفكير[239].

والمؤكد أن الإنسان الأعلى كامن في الطبيعة البشرية للإنسان المعاصر، ولكنها تحتاج إلى كشف واكتشاف ومجاهدة حتى نصل إليها، إنها أيضا ليست موجودة في أعماق نفوسنا فحسب، بل سنجد أن كل شعب من الشعوب المتحضرة حاصل على قسط منها بنسب متفاوتة، وعلى تلك الشعوب أن تتكامل وتندمج حتى نصل من جماع تلك الأجزاء إلى الإنسان الأعلى. إنه إذن الإنسان المركب.

وفي تقديري أن تلك الرؤية التي طرحها نيتشه تحدث الآن فعلا، فالشعوب تتداخل بشكل غير مسبوق، والعلاقات الإنسانية بين أفراد من مناطق مختلفة حضاريا وثقافيا تبدو في تقارب أكبر، يستخدم العالم لغة واحدة مشتركة وهي الانجليزية، وأصبحت الموضة ذات طابع عالمي عن ذي قبل، وكذا الممارسات الرياضية وخاصة كرة القدم، وكُتاب الصحف اليومية صار لهم قراء من جميع أنحاء العالم، بما يعني أن ثمة عقلا جمعيا عالميا يتشكل اليوم بفعل العولمة والهيمنة الغربية في مرحلتي ما بعد الكولونيالية وما بعد انهيار جدار برلين. ولكن هل تصور نيتشه ذلك التطور للثقافة العالمية والفكر العالمي؟ هل يتفق مع نزوع الحضارة الغربية لفرض لغتها وديانتها وثقافتها

ونمط حياتها واستهلاكها وفنونها وآدابها وعلم الجمال الخاص بها وتصوراتها الفلسفية على الإنسان في كل بقاع الأرض من أجل أن يظهر الإنسان الأعلى؟ أعتقد أنه لا يؤمن بكل هذا.

4- مقولة العود الأبدي

تعود فكرة العود الأبدي عند نيتشه إلى الثقافة اليونانية، حيث استلهم الفكرة منها. ومعلوم أن فكرة العود قد تناولتها الأديان بصورة ما أو بأخرى، وكذا ناقشتها الفلسفة، ولها أيضا أساس في الأسطورة القديمة، إذن فالفكرة لم تبرح التاريخ الإنساني عموما، ولكن ما هو الفارق بين مفهوم العود الأبدي عند نيتشه من جهة وفي الفلسفات والأساطير من جهة أخرى؟

أ- أصوله ومعانيه

تناول الفيلسوف الأيوني انكسمندر الفكرة عندما أشار إلى أن العالم يتكون من عدد لا متناهٍ وعوالم لا متناهية تظهر في تعاقب مستمر دون انقطاع، ثم تبعه إنباذوقليس في هذا القول، وإن كان الفارق أن انكسمندر قال بالفناء وإنباذوقليس قال بالفساد، فالعوالم إما تفسد ويحل محلها عوالم أخرى أو تفنى وتظهر بدلا منها عوالم جديدة، ثم تناول الفكرة أيضا هيرقليطس فيلسوف التغير. إذن فالعود قائم، أو بمعنى آخر الخلق مستمر والتعاقب سمة رئيسة في هذا الوجود، ولكنه عود لا يعني استنساخا، فالجديد لا يأتي على نفس هيئة وصورة القديم. بيد أن أهم إضافة في هذا المجال جاءت من قبل فيثاغورث الذي أشار إلى أن تعاقب الحوادث يتم كما تتعاقب الفصول تماما، فالعود متكرر ومتشابه. إذ تتماثل فيه– أي العود الأبدي- كل التفاصيل الدقيقة للعالم، فرأوا الزمان يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها[240].

وقد طرح بيار هيبر، وسوفرين سؤالا مهما: ما الذي يجعل من هيرقليطس ابن القرن السادس قبل الميلاد ملهما لنيتشه ابن القرن التاسع عشر في القول بالعود؟ هذا التساؤل يرد عليه نيتشه بإنكار أي احتمالية لأن يكون قد استمد تلك الفكرة من فكر ديني أو ميتافيزيقي أو فلسفي سابق عليه، رغم أن هناك من يرى أن "العود الأبدي" أقرب إلى فكرة التناسخ عند الهنود وخاصة في البوذية، ومعلوم أن نيتشه كان متأثرا إلى حد ما بالبوذية، أو على الأقل لم تتعرض لنقد عنيف منه كما فعل مع المسيحية. وهناك من يذهب إلى أن نيتشه استلهمها من الفيثاغورية، حيث ظهرت تلك الفكرة عند الفيثاغوريين، كما أسلفنا.

على أية حال، ظهرت فكرة "العود الأبدي" في أغسطس 1881، وبينما كان نيتشه يتمشى في غابة على بحيرة سلفابلانا في سيلزماريا بسويسرا، وإذا بفكرة تقفز إلى ذهنه وهي "العود الأبدي" هبطت عليه كالوحي، كحالة إلهام، نور ساطع قذف من مكان ما إلى عقله واستقر في

وجدانه وقلبه، فانعكست تلك الفكرة المضيئة على فلسفته بعد ذلك، فكانت إجابة على تساؤلات متعلقة بالمصير والغاية والهدف والنهايات، وصارت فكرة مركزية في فلسفته إلى حد أن وصف نفسه: إنك معلم العود الأبدي[241]، بل أن ديونيزيوس هو رمز لعودة الإنسان إلى حقيقته واصله ومعنى وجوده المتناغم مع الكون والطبيعة، يقول عن دوره في الحياة: سأعود مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر ومع هذه الحية، ليس لحياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة مشابهة عودا أبديا، أظل أعود إلى هذه الحياة نفسها وذاتها بما فيها من عظيم ومن حقير، كي أعلم العود الأبدي للأشياء كلها من جديد[242].وإذا كان نيتشه يرفض العقائد الدينية ويوجه لها نقدا عنيفا ويجعل منها المسئولة عن ما وصلت إليه الإنسانية من عدمية وضياع، فإنه يضع عقيدته الخاصة بديلا لها وهي نظرية العود الأبدي.

والفكرة على قدر بساطتها، تمنح للإنسان قوة وتجعله متحفزا دائما ليكون نفسه، ويتحمل بمفرده المسئولية الكاملة عن أفعاله الشخصية. إن نيتشه هنا يحرض الشخص ضد نفسه، ويدفعه إلى التحدي دائما، انطلاقا من أن كل أفعالنا لابد وأنها سوف تعود من جديد وتتكرر عدة مرات، فاللحظة التي نعيشها الآن بكل ألم أو كل فرح لابد وأنها ستعود من جديد بنفس التسلسل ونفس النتائج. السنين متشابهة، عائدة بكل ما فيها من خير وشر، ونحن أيضا متشابهين، عائدين أيضا بكل عظيم وحقير، فكل شيء موجود كان موجودا من قبل وسيتكرر وجوده عددا لا نهائيا من المرات، فلا يوجد نهاية للأشياء ولا بداية لها، إن الأشياء جميعا في عود ابدي ونحن معها، وإننا كنا لمرات عديدة هنا، وكل الأشياء معنا [243]، إنه سيلان شامل وتدفق تكراري دائم، يأتي على صورة دورات، وما أن تنتهي الدورة حتى تعود فتكرر نفسها بذات الأحداث والأزمات والوقائع.

يترتب على فكرة التكرار هذه أن يتحرر الماضي من ثباته، ففي العود الأبدي يصبح الماضي بعد انقضاء الدورة الحالية هو مستقبل لنا، ويصبح المستقبل في الدورة الحالية هو ماضي بالنسبة للدورة القادمة وهكذا دواليك. وبالتالي فهي فكرة تعيد النظر في مفهوم الزمن، إذ لا يجعل نيتشه له قيمة، وليس معيارا لتطور الأشياء. إن الحقائق التي تم بناؤها وفهمها فهما زمنيا، أصبحت غير ذات جدوى، ذلك أن العود الأبدي يضرب فكرة الزمن في مقتل، فالحركة دائرية، من خلالها تعود الحياة لتبدأ دورة جديدة كل حين، وبالتالي فالقول بتوالي الحقب الزمنية بلا نهاية ليس حقيقة عند نيتشه.

وعندما يصبح الزمن بلا معنى، يفقد هويته وتعريفه، فتفقد الحقيقة معه جزء كبيرا من وجودها ومصداقيتها، وربما تتلاشي نهائيا، فيصير الزمن بلا هدف، ومن ثم تصبح الحياة بلا غاية. كل ما هنالك أنه يوجد فقط إرادة القوة التي تعمل هي الأخرى على خلخلة الزمن، نتيجة أنها وجود متوتر دائما، وغير مستقر، وتبحث عن ذاتها في كل لحظة، وهذا البحث لا يتم بدون تأويل دائم ومقاربة دائمة للبحث عن لحظة مستقر لا تأتي أبدا، لا تأتي لأنه لا توجد حقيقة، كل ما يمكن الوثوق

فيه هو أننا قادرون على التأويل الدائم لكل شيء. تلك الروح التأويلية ما تلبث أن تتفكك إلى حالة عبثية وانسحاق في العدمية، عبثية لأنها تشتيت للحقيقة، وعدمية لأنها تتحرك في الفراغ، في الزمن الكوني. وغياب الغاية يجعل التأويل ذاته غاية، وكلما اقترب التأويل أكثر وأكثر من عمق الظاهرة كلما استشعرنا التشتت وتعددت الطرق البديلة، حتى يكاد أن يتلاشي التأويل نفسه ويقترب الإنسان المؤول من حافة الجنون، أي يختفي كمؤول وربما تحول إلى حالة قابلة للتأويل، وانطلاقا من هذا كان نيتشه رسول ما بعد الحداثة فعلا.

ويرى كثير من الباحثين أن هذا التصور للعود الأبدي يعني إطلاق العنان للحرية الإنسانية لأقصى مدى لها، لأن الماضي أصبح لا حتمي، ولسوف يتكرر في المستقبل، وأن المستقبل ليس غائبا، لأنه كان وجودا فيما سبق، من هنا يتحول الإبداع إلى تفاعل مع الوجود والعدم، ذلك العدم الذي لم يعد -وفقا لذلك-سوى مجرد غياب.ومن ثم ارتبطت فكرتي الحرية والضرورة لدى نيتشه بنظرية العود الأبدي، فالحرية تكمن في تفاعل الإنسان مع الحياة بوصفها تعاقبا دوريا، أما الضرورة فإنها ترتبط بممارسة حريته تلك بضرورة العود الأبدي، وكأن الحرية هنا تدعم الضرورة، والضرورة تؤكد الحرية.

ب- العود الأبدي بين العلم والميتافيزيقا

تنازعت فكرة العود الأبدي وجهتا نظر، إحداهما قدمت تفسيرا من نظريات العلم الطبيعي. والثانية أكدت على كونها تصورا ميتافيزيقيا.

وجهة النظر العلمية تبناها نيتشه نفسه، فلكي يبرر فكرة العود الأبدي استند إلى قوانين العلم، فتناول مبدأ بقاء الطاقة حيث أكدت قوانين الثيرموديناميك "بأن المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم"، وبالتالي فالقوى الكامنة في الكون ثابتة لا زيادة فيها ولا نقصان، فالزيادة تعني أن الكون يتضخم وهذا غير واقعي، والنقصان يعني أن الكون يجب أن يكون غير موجود الآن، وهذا أيضا غير صحيح، ومن ثم، فليس من إجابة سوى أن الكون عدد ثابت، وكيف متغير، ولكنه تغير ليس مستمرا إلى ما نهاية، بل تغير في إطار التكرار الدوري، أي كل دورة تبدأ وتنتهي وتبدأ من جديد دورة أخرى، يقول نيتشه: كل شيء يمضي، كل شيء يعود؛ وبصفة أبدية تدور عجلة الوجود. كل شيء يموت، وكل شيء ينبع من جديد؛ بصفة أبدية تمضي الدورة السنوية للوجود[244].

والجدير بالذكر أن ياسبرز وهيدجر رفضا هذا التفسير العلمي للعود الأبدي، فرأى ياسبرز أن قيمة الفكر في أن يظل فرضية ميتافيزيقية، لاسيما وأن موقف نيتشه من العلم لم يكن ايجابيا على الإطلاق، فأفكاره عن البحث العلمي تحمل قدرا من التحدي لا يقل عن أرائه في الأخلاق والدين، فهو ينتقد العلم نقدا عنيفا بوصفه "قيمة مطلقة" وبوصفه "دينا جديدا" لعصرنا الذي يخلو من الآلهة. إن البحث وراء المعرفة لذاتها بحث لا معنى له تماما كالبحث وراء "الخير لذاته" ويمكن أن يكون

مثله ضارا [245] ، ومن ثم اصطف العلم بجوار الأخلاق والإله وصار مثار نقد نيتشوي دائم. يقول:

لقد غادرت بيت العلماء، وصفقت الباب ورائي و أنا اخرج من هناك[246]، لأنهم، ورغم براعتهم وقدرتهم على التعقيد وغزل ونسج أشياء كثيرة؛ إلا أنهم من بين ما يتقنونه أيضا في هذا الصدد هو قدرتهم على غزل ونسج جوارب للعقل. إنهم قادرون على تحويل الحبوب إلى غبار أبيض في مطاحنهم، فيضع نيتشه نفسه فوقهم جميعا، قائلا: لكنني، بالرغم من ذلك أمشي بأفكاري فوق رؤوسهم؛ وحتى لو أنني أردت المشي علي قدمين من أخطائي الخاصة، فإنني سأظل مع ذلك فوقهم وفوق رؤوسهم [247]

وكان من أهم أسباب موقفه السلبي هذا أيضا هو أن العلم تحول بقيمه المطلقة إلى دين جديد أو إله جديد في عالم بدا أنه يخلو من الآلهة. ويصدر لنا نيتشه موقفا اشد ضررا وخطرا وعبثية إذ يذهب إلى أن البحث عن المعرفة لذاتها هو بحث لا جدوى ولا معنى ولا قيمة له، بل وقد يكون بحثا ضارا على المدى البعيد!! إنه لا يرفض العلم من حيث المبدأ ولكنه يدعو إلى بحث علمي لغرض ما، فعلينا أن نسأل لأي غرض نبحث عن معرفة ما؟ ويشير إلى أن العلم لا يفسر أي شيء، ولو أنه فعل ذلك فإن تفسيراته للحقيقة ضئيلة وهزيلة للغاية، فالمنهج العلمي لا يفعل أكثر من الوصف، وفقط.

وسنلاحظ أن نيتشه يقدم نقدا للعلم والمنهج العلمي وهو لم يُعرف عنه أنه اطلع كثيرا أو قرأ بما فيه الكفاية، واشك أنه على دراية بالكثير من النظريات العلمية التي سادت في عصره، يقول:

ولعله ليس من طبعي أن اقرأ كثيرا وبصفة متنوعة: إن قاعة مطالعة تصيبني بالإرهاق[248]، فهو يشير مثلا إلى أن السببية ليست سوى وسيلة نعرف بها كيف وصلنا إلى النتيجة. ويعتقد أن هذا ليس علما، وفهم أسباب حدوث الشيء لا معنى له ولا يحقق أي قيمة. فمثلا إذا عرفنا أن أسباب انتشار ظاهرة كالسرقة هو الظلم الاجتماعي وغياب الرعاية الاجتماعية للفقراء، وبالتالي نسعى إلى تطوير برامج الرعاية الاجتماعية والتنوير داخل المجتمعات المهمشة...الخ.. كل هذا لا يعيره نيتشه أي تقدير ويصر على أن معرفة الأسباب لا قيمة له. والحقيقة أن السببية لعبت دورا مهما في تغيير الكثير من أنماط الحياة، وربما قامت على أسسها العديد من النظريات والأفكار المهمة في العلوم الطبيعية والإنسانية.

وأخيرا يؤكد نيتشه في هذا الصدد على أن الأفكار التي يقدمها العلم لا تعبر إطلاقا عن الحياة، إنها ليست سوى ظلال للأصل الذي هو إحساسنا. إن أفلاطونية نيتشه هنا واضحة، لاسيما في زعمه بأن العلم يتشكل منه الوعي وهو أخطر وأسوأ مكونات الإنسان، إن الشعور الذي هو مصدر زهو وفخر الإنسان ليس سوى انعكاس لعقل محدود قاصر على تفهم الحقيقة الإنسانية. ولذلك يفتح نيتشه الباب على مصراعيه للتحليل النفسي حينما يشير إلى أن الفكر والشعور واللاشعور والغريزة والرغبات هي لحمة متضافرة متداخلة بشكل معقد، ويجعل هؤلاء العقليون

يشعرون بالخجل من أنفسهم لأنهم تصوروا أن العقل وأدواته كمناهج العلم ونظرياته قادرة على تقديم شيء حقيقي عن الإنسان والكون.

بينما تشير وجهة النظر الميتافيزيقية إلى أن نظرية العود الأبدي أشبه بالرؤى الميتافيزيقية حيث يبدو يقين نيتشه وهو يتناولها قاطعا وحاسما، يقين أقرب إلى حديث علماء الفيزياء عن قوانين الجذب داخل النواة، إنه يشير إلى أن تكرار الحياة عبر دورات لا نهائية آمر مفروغ منه، فما نفعله الآن سوف يعود إلينا مرة أخرى، ومرة ثالثة. إنه يبرز واقعة مسئوليتنا الشخصية عن أفعالنا كما يتضمن تحريضا كالتالي : كافح لتكون أعظم مما أنت عليه، تغلب على ذاتك، اللحظة الراهنة هي كل شيء ومن ثم فعلينا أن نستغلها أفضل استغلال فنحقق أفضل ما في أنفسنا[249]، فالإنسان يعيش الدورة الثانية وفقا لما قدمه في الدورة الأولى من الكفاح والإرادة والبحث عن اللذة والمتعة والقوة. فإن حصَّل نصيبا معقولا منها في دورة حياته الأولى عاش سعيدا في الثانية. وإذا سلمنا مع نيتشه بأن الأمر كما يرى فمن أدرانا أننا الآن في مرحلة الدورة الأولى، لنعمل كل ما بوسعنا من أجل إسعاد أنفسنا، أو الدورة الثانية أو الثالثة والتي ليست إلا نسخة من الدورة الأولي؟ [250]، هنا ليس من إجابة سوى أنه لا بداية ولا نهاية وإنما هي دورات دائرية إلى مالا نهاية.

وقد أشار دريدا إلى أن فكرة العود أو التكرار محض رؤية مثالية، فيقول: إن حقيقة الموجود عبر الهيئة المعقولة للمثالية إنما تكشف في المثال eidos عما يمكن تكراره إذ هو ذات الشيء، الواضح، الثابت، والقابل للتشخيص في تعادله وذاته. ووحده المثال قادر على التمكين من التكرار بما هو استذكار أو منهج توليد، جدل أو تعليمية. يتقدم التكرار هنا باعتباره تكرار حياة. الحشوية هي الحياة التي لا تخرج من ذاتها لتعود إليها [251]، وهو هنا ينتقد فكرة التكرار في المثالية أي فكرة العود، وبالتالي يصبح العود بالمنظور الدريدي فعلا مثاليا لأنه تكراري يأتي دائما تلبية لرغبات المثال ولا يستطيع أن يخرج عنه.

السؤال الآن، وماذا نستفيد من هذه الفكرة؟، أي ماذا قدمت للثقافة العالمية؟، إن نيتشه هنا لا يفعل سوى شيء واحد مفاده أن النظام الراهن، حتما النظام الرأسمالي، لا نهاية له، بل هو ليس نظاما رأسماليا أصلا، أن الرأسمالية هنا ليست سوى إحدى دورات الحياة التي تعبر عن نفسها في لحظة تاريخية.

من جهة أخرى، ما الذي جعل فرضية ميتافيزيقية تحظى بتلك الأولوية عند نيتشه ؟، أو بمعنى آخر، ماذا جاءت تفعل في القرن الذي انتصر فيه العلم على ميثولوجيا شرقية بالية مثل هذه[252]. إن الفكرة مربكة ومحيرة في تناولها، إذ عالجها نيتشه بأكثر من صورة واعتبرها مرة حمل ثقيل لا يمكن التعبير عنها بسهولة أو فهمها بيسر، ومرة أخرى يراها أهم أفكاره إضاءة ولمعانا، وأكثر أفكاره انتصارا لرؤيته في الحياة، أو الأكثر تعبيرا عنه. ورغم أن عبد الغفار مكاوي في مقالته عن العود الأبدي يعتبرها جوهر فلسفة نيتشه وأكثر أجزاء فلسفته عمقا، ويمكن وصفها

بأنها ترقى إلى مستوى النبوءة أو السر المطلسم، إلا أنه يعود فيؤكد إلى أنها تفتقر إلى البناء التصوري المحكم، والمعالجة المنطقية المحدودة[253].

وأخيرا، ثمة ثلاث مشكلات تواجه العود الأبدي، الأولى طرحها هيدجر، وهي أن العود الأبدي يعني أن الإنسان الأعلى لن يظهر طالما سنعود مرة أخرى بنفس السياقات، والمشكلة الثانية وهي أن نظرية العود الأبدي تعلي من قيمة النظرة الآلية، أو الحتمية في حركة الكون والأشياء. والثالثة: أن فكرة العود الأبدي موضوع لا يستحق الاهتمام به، فالفكرة غامضة، وتفسرها يزيد من غموضها، وكل محاولة لمعالجتها فلسفيا ترتد إلى الميتافيزيقا.

الفصل الثالث
الحداثة الثورية
التضاد الواقعي

ليس هناك من معقولية لمقولة الانتصار النهائي للرأسمالية، ذلك أن إصدار ذلك الحكم بعد انهيار الاتحاد السوفييتي ليس كافيا للاحتفاء بموت الماركسية، فمؤكد أن القضية أعمق من ذلك بكثير لأكثر من سبب:

أولا: إن النقد الماركسي للبرجوازية إنما تبلور كرؤى ومقولات ونضالات في مفارقة زمانية عن التجربة السوفييتية، وهو ما يعني أن فكرة النقد والسعي إلى تجاوز الرأسمالية، هي فكرة نظرية تكتسب وجودها من وجود الرأسمالية نفسه، وليس من وجود أي تجربة اشتراكية سواء كان مركزها موسكو أو غيرها.

ثانيا: إن الماركسية على وجه الدقة هي علم دراسة ونقد وتحليل الرأسمالية، أي إنها ذلك التناقض النظري المنبثق من رحم الفكر البرجوازي، فنظرية ماركس في التفسير المادي للتاريخ إنما جاءت كردة فعل على نظريات سابقة مفسرة بصورة مختلفة، وما قدمه ماركس في الاقتصاد السياسي إنما هو عملية "نقد" منهجي وعلمي رصين لذلك النزوع التنظيري نحو تأكيد علاقة العبودية في قوانين حركة رأس المال لدى اقتصاديي البرجوازية.

ثالثا: أن الرأسمالية بحكم طبيعتها وبنيتها مؤهلة للانحلال، فمن الناحية المنطقية، هي ظاهرة حادثة في التاريخ، ومن ثم فأبديتها ليست نتيجة مقبولة، ومن الناحية الاقتصادية، نظام إنتاج– رغم قدرته الهائلة على التكيف– وصل في كثير من السلع والمنتجات إلى مرحلة ما فوق الإشباع، إضافة إلى أن الأزمات الدورية الهيكلية سمة من سماته، مما يجعل من أمر النضال ضد توسعها وتوحشها عملية مستمرة وحتمية أيضا لدى الماركسية. وبناء عليه، هناك استحالة نظرية وعملية لغياب الماركسية وكل تشعباتها بدعاوى موتها أو ضرورة تجاوزها طالما بقيت الرأسمالية متمددة على أرض العالم المعاصر.

وإذا ما كنا نستنكر دعاوى موت الماركسية فهذا لا يعني عدم قبول إمكانية تطورها، فالتطور يتوازي تماما مع مراحل انتقال الرأسمالية، ومن المؤكد أن ماركسية ماركس، فضلا عن كونها تمثل العمق النظري الأولي للشيوعية العلمية– على حد اصطلاح البيان الشيوعي- إلا أنها كانت المرآة العاكسة لرأسمالية القرن التاسع عشر، الرأسمالية القومية، أو بحسب ارنست ماندل رأسمالية مرحلة البخار. وربما كان ماركس محظوظا في أنه شهد مشاهدة عينية التحول من مرحلة

البخار إلى المرحلة الكهربائية سواء في انبهاره بساحة الكونكورد المضيئة بالكهرباء أو متابعته للتطورات التكنولوجية في إنجلترا التي كانت مركز قيادة العالم الرأسمالي لأكثر من قرن ونصف. وهو ما يعني أن البحث في تطوير الرؤى الماركسية قضية لا تحتمل الشك أو المحاججة، فإذا كانت الضرورة النظرية تؤكد على أن الماركسية تدور مع الرأسمالية وجودا وعدما، فإن الشروط العملية تفترض دائما اكتساب أدوات عمل ووسائل نضال تتوافق مع ما تحدثه الثقافة الرأسمالية في الوعي الجمعي للبشر المعاصرين.

وفي هذا الفصل "الحداثة الثورية، التضاد الواقعي" نتناول بعض إسهامات التطور في الماركسية، ولسوف ننطلق من إنجلز باعتباره المفكر الذي لعب دورا محوريا في حماية وبلورة الفكر الماركسي بعد وفاة ماركس، إضافة إلى قدرته الهائلة على تأطيرها في إطار نظري– أصاب في أحيان كثيرة وأخطأ في بعضها– ولكن يظل إنجلز هو أحد مؤسسي الماركسية وصاحب الفضل الأول في الحفاظ على تراث ماركس وإنتاجه. ثم نعرج على دور بليخانوف في الفكر الماركسي، ونتناول النموذج البلشفي وتجربة لينين، ونطرح عدة مسارات أخري اسهمت في تطوير الماركسية، ثم نتوقف بعد عرض تصورات جرامشي النظرية. ومؤكد أن تجارب الفكر في الماركسية لم تتوقف، ولكننا هنا كان لابد أن نتوقف بعد جرامشي لأن البحث ليس مخصصا عن الماركسية فقط.

وسوف ينشغل هذا الفصل بسؤال، هل تمثل الاشتراكية العلمية كما وردت لدى أعلامها وتجاربها– خاصة في روسيا والأحزاب الشيوعية الكبرى في العالم– تجربة حداثية بمسار أخر مختلف عن المسار الرأسمالي؟ نعم، الأمر كذلك، من هذا المنطلق أطلقت عليها "الحداثة الثورية" التي تبحث عن التقدم التكنولوجي والاجتماعي بعيدا عن المسار الليبرالي وباستخدام أدوات ثورية، فقد كان القياصرة التقليديون والسلاف والنارودنيك يدينون معا الحداثة الغربية، وكان الماركسيون وحدهم هم الذين يدعون إلى التكنولوجيا والعلم والعقلانية والتصنيع[254]. وهذا ليس تمييزا لها عن الحداثة الغربية التي كانت في مرحلة ما من تاريخها ثورية أيضا، ولكن لأن الحداثة الاشتراكية التي انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر كانت استدراكا تاريخيا لحداثة نشأت في أوربا الغربية وتحولت بفعل التطورات الاقتصادية والاستعمار إلى حداثة كولونيالية، أو حداثة وظيفية تلعب دورا في ترسيخ قيم العبودية وثقافتها، ومن هنا تصبح التجربة الاشتراكية -فكرا وعملا- حداثة ثورية تحاول إنقاذ قيم الحداثة والتحرر من براثن قواميس الفكر وتجارب الحكم الغربية، ومن ثم تمثل تضادا واقعيا أو موضوعيا لأنها اشتبكت مع الحداثة الغربية في الواقع المعيش وليس في قاعات الدرس العلمي فحسب.

أولا: القرن العشرين: الإمبريالية والاشتراكية

إن التصورات العلمية التي أسستها المصادر الأساسية لفلسفة المعرفة " بيكون – ديكارت - نيوتن – التنوير الفرنسي" سيطرت على المشروع الأكاديمي العلمي في القرون الثلاثة الأخيرة. وبدت مظاهر تلك التصورات في كافة المجالات من الصناعة والطب إلى الحريات السياسية والتقدم الاقتصادي. إضافة إلى ذلك فإن القرن العشرين مدين بمشروعه النظري والعلمي لإبداعات عدد من العقول التي أضاءت الطريق وسار على إثر خطاهم المعرفية، من أهم هؤلاء آينشتين وهايزنبرج ونيلز بور في العلم، ماركس ونيتشه في الفكر، داروين وفرويد في الأنثروبولوجيا وعلم النفس. ويمكن القول إجمالا أن هذه العقول الثائرة، بمعني ما، شكلت العقل المعاصر وإن اختلفت مقادير التأثير ودرجات الإسهام الفكري، وكثيرة هي المؤلفات التي صدرت عن هؤلاء، وكثير هو الصخب الذي دار حولهم للآن وربما لعقود قادمة.

إن هذا التفاعل العلمي يدعم ويؤكد رؤية بيكون حول ضرورة امتلاك المعرفة المنظمة بوصفها قوة. وقد تمظهرت تلك القوة في أوضح صورها في القرن العشرين، الذي شهد تحولات جذرية وعنيفة، وسوف نعرض في هذا الفصل وفي الفصل الرابع لصور من تلك التحولات على الصعيد الاقتصادي والفلسفي والسياسي.

1- الحداثة الغربية المهددة

والمؤكد أن الحداثة ظلت مهددة باستمرار على مدار القرون الخمسة، إذ كان الصراع دائما يدور حول دعم قيمها ومواجهة كل محاولات الخروج عنها سواء بالردة الثقافية والاقتصادية والسياسية أو بالقفز فوقها. كان الصراع السياسي هو الأكثر وضوحا أو تعبيرا عن معركة الحداثة مع الثقافة الإقطاعية من جهة ومع ثقافة ما بعد عصر العقل من جهة أخرى. وكلما تقدمنا نحو الربع الأخير من القرن العشرين تراجع هذا الصراع القطبي لأسباب كثيرة أهمها اختفاء النقيض الإيديولوجي من ساحة العمل العام، فاحتل الصراع الثقافي على أرضية غير اجتماعية موقع الصدارة في تلك السنوات، وإن ظل الاقتصاد الرأسمالي هو المحرك وصاحب المصلحة في ذلك الصراع الثقافي الوهمي.

وحقيقة الأمر فإن الحديث عن الواقع الراهن ومشكلاته واختزاله في كلمة "الحداثة" يعطي قدرا من التشويش على القارئ، إذ غالبا ما يتجه تفكيره نحو البحث العلمي والدراسات الإنسانية والثقافية ومدارس الأدب والفن، مع الفصل التام–هكذا حرصت الرأسمالية دائما–بين نمط الإنتاج

ومخرجات هذا النمط سواء في الفكر أو الثقافة أو الأخلاق. فحينما يتحدث نيتشه مثلا عن نسبية الأخلاق وضرورة التخلص من أخلاق العبيد التي وردت إلينا من عصور سابقة أكثر انحطاطا من عصرنا؛ إنما يبحث في نظرية الأخلاق بعيدا عن الوعاء الاجتماعي، ومن ثم التشكيلة الاقتصادية / الاجتماعية الحاوية لها، فيرى الأخلاق في معزل عن قوانين الواقع، ولا ينطق بكلام واضح حول مسئولية الرأسمالية عن تسييد نمط اجتماعي ما أو توجه ثقافي معين وفرضهما على الإنسان، بل يتقدم أكثر من ذلك ويدعم الارستقراطية.

ولذلك ظلت الحداثة تتأرجح بين مقاومة الماضي والحد من الهرولة نحو المستقبل. وعلى سبيل المثال كان من بين أسباب سقوط الإمبراطورية التي حاول تشييدها نابليون بونابرت هو التعدي على فكرة القومية لدى الشعوب التي احتلها، وهو بذلك كان يسعى إلى هدم أحد أركان الحداثة التي ظلت أوربا لسنوات طويلة وربما قرونا تعمل على بلورتها، فالنزعة القومية التي اتخذت صورتها النهائية في بناء الدولة كفكرة سياسية نتجت عن الحداثة، والتخلص من اتجاه بناء الإمبراطوريات الحاضنة للقوميات صارت فكرة إرثية أو من مخلفات الماضي لن تسمح أوربا بها بعدما تطورت قوى ووسائل الإنتاج وصارت لا تسمح بذلك. في الوقت نفسه سنجد أن هناك مقاومة كبيرة ضد كل مسعى لتفكيك الدول القومية- خاصة في الغرب– رغم إقرار الجميع بأن الشركات متعددة الجنسيات والثقافة الكوكبية صارت لها اليد العليا في تشكيل وجدان البشر.

ظلت الحداثة إذن تقاوم الإرث الإمبراطوري والحلم التفكيكي، أي العودة للماضي والقفز إلى المستقبل، ولكن قدرتها على المقاومة لم تنجح في الحفاظ على برنامجها وتصوراتها ومفاهيمها بالكلية، إذ شهد القرن العشرين انقلابا كبيرا على الحداثة واستطاعت قوى متعددة أن تتضافر لإحداث ذلك الانقلاب. وفي تقديري أن وتيرة التغيير ربما كانت ستكون أسرع لو لم تنجح الثورة الروسية، حيث أجبرت الفكر الغربي وفلسفة السياسة الغربية على إعادة تغيير الأولويات والحد من سرعة التغييرات المطلوبة للانقلاب على الحداثة.

ولم تكن التصورات والمفاهيم التي سادت القرن العشرين هي نتاج هذا القرن، ذلك أن القرون السابقة وخاصة القرن التاسع عشر أسهم بقدر كبير في صياغة البرنامج النظري للقرن العشرين، فإذا كان القرن التاسع عشر هو الذي أنتج الأفكار والمقولات فإن مهمة القرنين العشرين قد انحسرت في التفسير والتطبيق. ولذلك يصدق وصف القرن العشرين بأنه عصر التطبيق الإيديولوجي وسيطرة التكنولوجيا والآلة على الحياة. ويبدو أننا نسير في القرن الواحد والعشرين

على نفس درب القرن العشرين، لذلك سيبقى ماركس ونيتشه بوصفهما من أهم ركائز الإنتاج الفكري للقرن التاسع عشر؛ حاضران بوضوح في القرن الحالي.

إن أحدا لا يستطيع إنكار أن القرن العشرين شهد اجتهادات علمية ونظرية كبرى لتقديم إجابات طرحها العقل البشري طوال مسيرته التاريخية على تساؤلات مركزية في علاقة الإنسان بالطبيعة مثل أصل الكون والمادة– أصل الحياة وتطورها–أصل الإنسان ونشأة الوعي.. فالثورة العملية التكنولوجية بما قدمته من قدرات تجريبية وتحليلية، أسست علوما منضبطة للإجابة على هذه الأسئلة، بعد أن كانت محاولات الإجابة تقتصر على الجهود الفكرية والفلسفية والموروثات الثقافية في كثير من الأحيان[255].

وكذلك انحاز هذا القرن إلى الفكرة التي طرحها ألفين توفلر وسبقه فيها فرنسيس بيكون، أن المعرفة هي الطريق إلى الحصول على القوة، حيث يقاس التقدم الاجتماعي بما يمتلكه الفرد أو المجتمع من حصيلة معرفية، ثم القدرة على توظيف تلك المعرفة في تحقيق أكبر قدر من رفاهية البشر. ولكن الفكر الرأسمالي أستطاع أن يوظف تلك المعرفة في اتجاه مزيد من الهيمنة والسيطرة عبر الإعلام والتربية فيما عرف بهندسة الفكر، إذ لم يعد الأمر قاصرا على التوجيه المحلي داخل كل أمة أو مجتمع بحيث يبث موروثاته وتاريخه وقيمه بين مواطنيه، بل تعدى الأمر حدود الدولة القومية فصرنا أمام حالة عالمية من هندسة الفكر، وهنا يتم التوجيه طبقا لموروثات وعادات وقيم الثقافة الغالبة أو المهيمنة بما يؤدي في النهاية إلى الامبريالية الثقافية- التي سنعرض لها في الفصل الرابع- تحت شعار ومسمى العولمة Globalization التي تفرز- وفقا لتعبير زيجمونت باومان- التشتت لدى الأطراف والتوحد لدى المركز، وتخلق حالات متناقضة من التسامح والتطرف في الوقت نفسه، وتسمح بمزيد من التهميش والإنكار لتلك الثقافات التي لا تساهم في بناء الحضارة الإنسانية وفقا لقوانين المركز الأوربي.

وكان التقدم العلمي والتكنولوجي هو أحد أهم سمات القرن العشرين، حيث شهد 7 مليون براءة اختراع في مختلف التخصصات، وظهرت فيه- عام 1903- أول سيارة تسير بالبنزين عن طريق شركة فورد، التي أنتجت منذ ذلك العام وحتى عام 1921 حوالي 16 مليون سيارة ليتغير وجه العالم تماما. وفي أربعينيات القرن العشرين بدأ مشروع منهاتن لصنع القنبلة الذرية التي استخدمت بعد ذلك في كارثة هيروشيما، وشهد هذا القرن أيضا هبوط نيل ارمستورنج كأول إنسان على سطح القمر عام 1969، وهو نفس العام الذي ظهرت فيه الطائرة بوينج 747 لتحدث نقلة نوعية في نقل الركاب حول العالم. وفي الربع الأخير من هذا القرن وتحديدا في العام 1986 كانت بداية عصر الحاسوب بما فتحه من أفاق هائلة في التواصل الإنساني. ولم يكن القرن التاسع عشر

ببعد عن تلك الأحداث حيث شكلت عمليات اكتشاف النشاط الإشعاعي وبنية الذرة مقدمات مشروع الطاقة النووية.

وعلى الصعيد السياسي شهد تحولات جذرية كالثورتين البلشفية والصينية ذات التوجهات الشيوعية وما يمثله ذلك التحول من العمل على إخراج- لو نسبيا -شعوب تلك البلدان ومعهم أوربا الشرقية وبعض بلدان التحرر الوطني من سوق التبادل السلعي والتجاري مع الرأسمالية الاحتكارية. وكذلك شهد نشأة عصبة الأمم والأمم المتحدة كمنظمتين عالميتين لحل النزاعات والمشكلات بين الدول. إلا أن التحولات لم تكن في هذا الاتجاه التقدمي فقط، حيث شهد ذلك القرن حركتين على درجة من الخطورة على الإنسانية وقيمها وهما النازية والفاشية، وما تبعهما من نشوب حربين عالميتين شكلتا بؤرة الأزمة الغربية الحديثة. إنه قرن معقد ومركب إلى أقصى درجة، وفي تقديري إنه قرن الانهيار الكبير، إذ تأثر المشروع الرأسمالي الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين بهذا الانهيار.

ورغم كل هذه الأحداث إلا أن القرن العشرين لم يقدم للقيم الإنسانية الكثير، فإذا كان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد ركزا على قيمة الإنسان كشعور وعاطفة وحساسية، كردة فعل على توغل النزعة العقلية والتجريبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن القرن العشرين كان محركه الأساسي الدوافع السياسي والعسكرية. لذلك وصفه لينين بأنه عصر الامبريالية، الذي تأسست فيه ملامح لظواهر جديدة خلقتها ظروف الصراع الدولي والمتغيرات الاجتماعية والسياسية، تلك المتغيرات التي يصعب رصدها هنا بدقة، ورغم أن هناك عشرات الأمثلة الكاشفة لوجه الرأسمالية القبيح في كل قارات العالم، إلا أننا سنرصد ملاحظتين هامتين في هذا السياق:

الملاحظة الأولى: التأكيد على أن نظرية استغلال الصدمات لدى الشعوب هي إحدى أدوات الرأسمالية في السيطرة، وليست الأداة الوحيدة. إن هذا الوجه الاستعماري قادر تماما على نقل صورة وديعة وحالمة عن نفسه، فتجعل من الولايات المتحدة هي البلد صاحبة الأولوية في طلب الهجرة. وهذه الثنائية بين وجهي الخير والشر، هي بالضبط ثنائية الفكر الفلسفي الذي ربط بصورة ما أو بأخرى بين السماء والأرض، بين الفكر المحافظ والفكر الثوري. فالرأسمالية لم تكن أبدا مع أو ضد قيمة أو فكرة أو مضمون، إنها طوال الوقت مع مصالحها المباشرة حتى ولو على حساب تدمير شعوب وحضارات وثقافات أخري، إنها ثقافة المصلحة التي وصفها جون ستيوارت مل بثقافة المنفعة، وثقافة المتعة التي عبر عنها رولان بارت بفقه اللذة.

أما الملاحظة الثانية: فرغم كل صور التوحش الرأسمالي والانقضاض على مكتسبات الحداثة، ظلت الرأسمالية تبشر بالحلم اليوتوبي للبرجوازية ودعوات المساواة والحريات العامة والخاصة والحقوق المدنية، حتى لو لم تلتزم بها طوال الوقت، باعتبارها أهداف استراتيجية لا ينبغي الكفر بها أو التنكر لها، أي ظلت تمارس السياسة بمنظور حداثي، بينما تتجه اقتصاديا وثقافيا نحو ما بعد الحداثة، أي تتحدث عن المنافسة الحرة وتمارس الاحتكار، بالضبط كما فعل هنري فورد حينما قال: "أريد أن أرفع أجور عمالي حتى يستطيع أي منهم شراء سياراتي" إنهم يتحدثون بقاموس ويفعلون بقاموس مختلف.

بينما أخذت المسألة منحى أكثر ارتباكا في العالم الثالث، إذ صارت الحداثة تعني بالنسبة للمثقف في البلدان النامية، من يملك عقلا غربيا، وثقافة غربية، نفس الوصف يمكن أن ننعت به ما بعد الحداثة في عالمنا العربي، فالمثقف ما بعد الحداثي في الثقافة العربية هو ذلك الذي يمتلك عقلا غربيا ويتمثل مدارس الفكر الغربي المعاصرة كتوجه معرفي له، وهي سمة على أية حال واقعية جدا نظرا للتبعية التي نعانيها في مجمل مناحي الحياة. ولا شك أن التبعية الثقافية ينتج عنها بالضرورة حالة اغتراب ثقافي سواء للمثقف العربي أو التابعين له. ويصبح عدم النضج الناجم عن التخلف الاقتصادي والاجتماعي أحد أسباب الدفاع عن ثقافة التبعية بوصفها استعاضة مؤقتة للعقل المغترب لكي يحقق وجوده المنفعل بالعالم الخارجي، حتى لو كان هذا العالم– تفسيرا وفهما– مجرد مجموعة من النظريات التي تشبه الأحاجي بالنسبة له، إن المثقف التابع هو أشبه بمن يؤمن بأعمال السحرة والأبراج، يتبعهم حيث رحلوا وينبهر بهم دون أن يدري كيف يفعلون ذلك ولماذا؟

ولعل أزمة الحداثة الغربية تكمن في أنها تحولت إلى حداثة مهدرة، لم تمت ولا يتم الاستعانة بها في توجيه السلوك الإنساني في الوقت نفسه. وفي ظني أن تلك الحالة لم تتم برغبات أشخاص محددين، أو تنظيمات معينة؛ بقدر ما هي تعبير عن انفصام العقل الغربي وتطورات الاقتصاد العالمي.

2- الكساد الاقتصادي والتطرف السياسي

كانت أزمة الكساد العظيم نقطة تحول كبرى في القرن العشرين وخاصة في القارة الأوربية، حيث خرجت أوربا من الحرب العالمية الأولى مدينة للولايات المتحدة بحوالي 18 مليار دولار، وغير قادرة على الإنتاج، مصانعها متوقفة أو منهارة وعدد العاطلين في تزايد مستمر حتى وصل

عام 1919 في إنجلترا فقط إلى مليونين ونصف عاطل، تبعها سلسلة من الإفلاسات والانهيارات المالية. وظلت الأزمة الاقتصادية تتفاقم نتيجة إجراءات عشوائية من كل دولة على حده كي تحاول حماية نفسها ومنتجاتها وسوقها من الانهيار، وهذا ما دفع "ويلسون" إلى وضع نصا مهما في البند الثالث من بنوده الأربعة عشر التي عرفت باسمه يشير فيه إلى "إزالة ما أمكن من العقبات الاقتصادية، والمعاملة بالمثل من قبل جميع الدول المشتركة في إقرار السلم" وهو تقريبا نفس المعنى الذي قصده كليمنصو رئيس وزراء بريطانيا في مؤتمر الصلح بفرساي حينما قال: "لقد فزنا بالحرب فعلينا أن نفوز بالسلم".

هذا هو منطق الرأسمالية طوال الوقت وإن تغيرت لغة الخطاب وكلماته، فالحرب والسلم كلاهما أداة من أدوات الاقتصاد العالمي، حتى وأعضاء مؤتمر فرساي 1918 يفرضون على ألمانيا تقليص جيشها إلى ما لا يزيد عن مائة ألف جندي من أصل 400 ألف، إضافة إلى التخلي عن معداتها العسكرية وأسلحتها؛ فإنهم يفعلون ذلك لضمان تدفق رأس المال بحرية دون عائق عسكري. ولكن منطق السلاح قد يفرض نفسه إذا ما استعدت الظروف الاقتصادية ذلك، وهذا ما حدث فعلا، فرغم أن من بين بنود عصبة الأمم: تحاشي النزاع المسلح، إلا أن الأزمة الاقتصادية المستمرة كانت أقوى من الإرادة السياسية للأمم، فكل هذه المحاولات لم تشفع لانهيار الاقتصاد العالمي والذي بدأ في الولايات المتحدة بانهيار سوق الأسهم في نيويورك وول ستريت في 29 أكتوبر 1929، وأهم ملامحه وصول التضخم المالي إلى حد غير مسبوق مما أدى إلى ضياع الثقة بالنقد المتداول، وضياع الأساس المتبع في تحديد قيمته بالنسبة للعملات النادرة كالإسترليني والدولار. واضطرت الحكومات أن تدعم نقدها ففرضت السعر الرسمي، مما أدى إلى تعطيل التجارة العالمية والعودة إلى نظام المقايضة أحيانا[256].

ولكن مكمن الخطورة في تلك الأزمة لم يكن على الصعيد الاقتصادي فحسب، وإنما تخطى الاقتصاد إلى السياسة والثقافة. وفي تقديري أن أحد أهم نتائج الأزمة المالية هو تضخم حالة الفاشية في ايطاليا وبعد ذلك النازية في ألمانيا، وإن كان ثمة أسباب أخرى بالطبع، ولكن الآثار السلبية على الاقتصاد الألماني والايطالي عجلا بظهور ظاهرتين شكلتا خطرا على الإنسانية في القرن العشرين.

نعم، كان ظهور الفاشية في ايطاليا نتيجة عدة أسباب مهمة دفعت بهم إلى قمة السلطة، من أهمها:

أولا: فشل ايطاليا في تحقيق أي مكسب من مؤتمر فرساي، وذلك بعد أن قاطع رئيس وزراء ايطاليا المؤتمر وانسحابه منه احتجاجا على منهج إدارته ومنطق توزيع الغنائم، ثم عودته مرغما بعد ذلك دون أي شروط تحقق مكاسب لبلده، مما أدي إلى شعور شعبي ايطالي بخيبة الأمل في وضع ايطالي جديد بعد الحرب.

ثانيا: أدت الاضطرابات المالية والاقتصادية إلى تفشي البطالة وتوقف السوق، وانهيار شبه تام للعملة مقابل الدولار، وبروز التيار الاشتراكي ولاسيما بعد تأسيس الحزب الشيوعي الايطالي 1919، فقام بحراك جماهيري واسع استطاع بموجبه أن يمهد الطريق أمام إمكانية قيام ثورة شيوعية على النهج السوفييتي، وتمكنوا بالفعل من إزاحة "أولاندو" من السلطة ووصلوا إلى البرلمان بأعداد معقولة، وجاءت حكومة نيتي Nitti التي لم تستمر طويلا بسبب عدم قدرتها على مواجهة التحديات، فاستقالت بعد عام واحد ليحل محلها جيوليتي Giolitti. ولكن الشيوعيين استمروا في ضغطهم الشعبي وقيادة الحركة الثورية الايطالية وقادوا تمردات العمال والفلاحين المطالبة بعدالة توزيع الثروة. بيد أنه في غضون أسابيع قليلة نشب الخلاف داخل الحركة الاشتراكية الايطالية وانتهى بانقسام حاد بين الشيوعيين والاشتراكيين، في تلك اللحظة جرت انتخابات برلمانية 1921 وصل خلالها حوالي 30 فاشستيا إلى البرلمان.

ثالثا: كانت الحركة الشيوعية تمثل خطرا محدقا على قوي اليمين العالمية والمحلية الايطالية فاستنجدوا بمنظمة أسسها موسوليني اسمها "الحزمة Fascio" وهي مكونة من عدد من الأعضاء المقاتلين، وتنتسب فكريا إلى التيار الاشتراكي الذي يدعو إلى إصلاحات اشتراكية في النظام الاقتصادي والاجتماعي، ولكنهم كانوا على عداء شديد جدا مع الشيوعيين، فكان موسوليني يصف نفسه بأنه اشتراكيا، ولكنه سرعان ما طرد من الحزب الاشتراكي بعد شهور من انضمامه، وظل مميزا بحالة التمرد التي نشأت بالأساس بعد وأثناء معاهدة فرساي. ولم يجد من حل سوى تأسيس منظمة تجمع كل المحبطين والساخطين على الوضع الايطالي وسرعان ما انضم إليه عشرون ألفا من المقاتلين معظمهم من "ميلانو" وميزوا أنفسهم بالقمصان السوداء كرمز للحداد أو تعبير عن السخط الشعبي وانهيار الوضع الدولي لإيطاليا. وخلال عامين وصل أنصار موسوليني إلى ما يقارب إلـ 300 ألف عضو.

هنا كان اليمين ينظر ويترقب رجلا قادرا على لجم حركات التمرد بالقوة أو بالعنف حتى يستطيعوا تسيير أعمالهم ومصالحهم، إنهم يريدون استقرارا ولو على حساب الإصلاح الديمقراطي ومصالح الشعب، وكان موسوليني هو الرمز الذي تتطلع إليه ايطاليا، شعبا ورجال أعمال وسياسيين، بعد أن عمت الفوضى البلاد، وكاد الشيوعيون أن يحولوا البلاد إلى سوفييتات.

وبعد استقالة جيوليتي تولى فاكتا Facta رئاسة الوزراء فعرض على موسوليني المشاركة في الوزارة، فاشترط تولي رجاله أهم المناصب الوزارية، ولكن فاكتا رفض. إلا أن الفرصة الذهبية تعود لموسوليني من جديد حيث أعلن اليسار الايطالي دعوة الايطاليين للإضراب عن العمل في

أغسطس 1922، فأمر موسوليني رجاله بالعمل نيابة عن المضربين وفشل الإضراب، وتلك هي اللحظة التي رأي فيها اليمين الايطالي الفرصة مناسبة لضرب الحركة الاشتراكية، وتم ذلك بالفعل عبر اعتقالات وتصفيات تمت في صفوف اليسار الايطالي الذي أخذ الضربة الثانية بعد الانقسام، ويبدأ عصر جديد من الفاشية في ايطاليا، ويصبح موسوليني هو رجل ايطاليا القوي القادر على كبح جماح أي تمرد والقادر على تأديب المعارضين بالعنف والقوة.

وقد قرأ موسوليني المشهد جيدا، وأراد أن يتقدم الخطوة الأخيرة فرفع شعار الزحف إلى روما، وأمهل فاكتا 48 ساعة ليتخلى عن الحكم. وبالفعل استقال من رئاسة الوزراء بعد احتلال الفاشست بعض المصالح ثم ما لبث أن أمر الملك موسوليني بتولي رئاسة الوزراء وتشكيل الحكومة. وبذلك يصل موسوليني إلى الحكم بأقصر وأسهل الطرق وأقلها تكلفة في غضون ثلاث سنوات فقط، وحصل على صلاحيات استثنائية وتخلص من خصومه وحل منظماتهم وخاصة الشيوعيين والاشتراكيين وقيد الصحافة وحظر حرية الاجتماعات وحل المجالس البلدية، وخاصة بعد تعرضه لمحاولة اغتيال فاشلة. والتهب الوضع في ايطاليا فتركها معظم المعارضين والمثقفين، وأصبحت ايطاليا دولة فاشية تقف في أقصى أجنحة اليمين الأوربي. ونستطيع القول، بأنها كانت بديلا مشوها للتغير المنشود بعدما عجز اليسار عن ملء الفراغ السياسي والاجتماعي في ايطاليا بعد الحرب العالمية الأولى.

أما في ألمانيا فقد، تفاقمت الأوضاع الاقتصادية إلى حد ينذر بانهيار فعلي لها، حيث أغلقت البورصة وانخفضت المرتبات وتعثر الإنتاج ووصلت البطالة إلى سبعة ملايين. وكان طبيعيا أن تبحث السياسة عن حل، فنشطت المنظمات الثورية أهمها الجبهة الحمراء الشيوعية ومنظمة الصليب المعقوف. وكان هتلر الذي كان يتقلب في أعمال حرة يتابع ما آلت إليه أوضاع ألمانيا، وقد كشف عن مواهبه في الخطابة أثناء التحاقه بالجيش حيث كلف من قبل قادته بالحديث إلى الجنود وتحصينهم من أفكار السبارتاكيين الاشتراكيين، ومنذ ذلك الوقت تولدت لديه نزعة عداء للاشتراكية وكل الأفكار الديمقراطية، ولكن هذه الكراهية لم تمنعه حينما تزعم حزب صغير أن ينعته بسمة الاشتراكية، وأطلق عليه الحزب الوطني الاشتراكي أو اختصارا "النازي" وكان مكرها على صفة الاشتراكي في الاسم نظرا لأنها كانت تعني في ذلك الوقت "الشعبي" ونشط الحزب وطرح أفكارا ذات طابع وطني وكسب ما يقرب من خُمس مقاعد البرلمان في الانتخابات البرلمانية التي أجريت عام 1930.

على خطى موسوليني إذن تسير الأمور في ألمانيا. ولكن طريق هتلر إلى السلطة اختلف عن رفيقه الايطالي حيث ترشح لانتخابات الرئاسة عام 1932 ضد مرشح الإجماع الوطني "هندنبرج" والمفاجأة هي أنه حصل على 13 ونصف مليون صوت مقابل 19 ونصف لغريمه. وبالتالي وجد الرأسماليون في هتلر ما وجده رجال الأعمال الايطاليين في موسوليني، من حيث أنه الوحيد القادر على التصدي للشيوعيين وكبح تطلعاتهم وتأثيرهم في الشارع، فدعموه في أقرب انتخابات نيابية، وكانت نتيجة هذا الدعم أن قفز عدد نوابه في البرلمان من 107 في الانتخابات السابقة إلى 230 في الانتخابات التالية مباشرة، وكان رئيس البرلمان أحد أنصاره، فطالب هو أيضا برئاسة الوزارة ولكن هندنبرج رفض. وكادت شعبية هتلر أن تتراجع لأسباب عديدة منها أن الشيوعيين كانوا يحذرون الناس من خطورته، ولكن الرجل الأمين على مصالح الرأسمالية الألمانية ورئيس الوزراء الأسبق فون بابن Von Papen ضغط على هندنبرج بضرورة الموافقة على توليه رئاسة الوزراء حتى يمكنه من وضع حد لتزايد نفوذ الشيوعيين. وبالفعل رضخ الرئيس وعين هتلر الذي فعل كل شيء ضد الديمقراطية بدءا من حرق مجلس النواب حتى عزل واعتقال الشيوعيين، و دعى لانتخابات جديدة انعقد بعدها البرلمان ليمنح هتلر صلاحيات مطلقة. وبعد وفاة هندنبرج عام 1934 حل هتلر محله باستفتاء شعبي وهمي وأصبح فوهرر الرايخ الثالث. وبدأ في تنفيذ مشروعه السياسي الذي قوامه نقطتان هما العنصرية والوطنية.

هكذا أفرزت أزمة الرأسمالية صورا أكثر رجعية عملت على استغلال تلك الأزمة في تأجيج نزعات الصراع العرقي والعنصري ومن ثم التراجع بالقيم الليبرالية إلى حد إنكارها والتبرؤ منها، ولكن تلك الروح العنصرية لم تدم طويلا، إذ انحسرت بشكل كبير على أثر هزيمة دول المحور في الحرب العالمية الثانية. ومثلما تشكلت عصبة الأمم من الدول الموقعة على معاهدة فرساي أي الدول المنتصرة وحليفاتها، تشكلت أيضا الأمم المتحدة من معظم الدول، ولكن ظل حق الفيتو في الأمم المتحدة ممنوحا للدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، باستثناء الصين.

بعد الحرب كانت الأجواء السياسية معقدة بشكل كبير، حيث خرج الاتحاد السوفييتي أكثر قوة، وتبلورت حركات التحرر الوطني في معظم المستعمرات القديمة وفقا لمبادئ باندونج، وظهر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واختفت بصورة مؤقتة النازية والفاشية، وبرزت الهيمنة الأمريكية، وأصبح التجاذب القطبي هو سمة الحرب الباردة، تلك الحرب التي شكلت أرضية مناسبة تماما للتجريب الفكري والثقافي، فكان الانغلاق الثقافي في الكتلة الاشتراكية -التي بلورتها نتائج الحرب العالمية الثانية والثورة الصينية- أحد أسباب ممارسة العقل الغربي للتجريب الفكري هذا، إذ

بدت الحداثة في منظور بعض المفكرين ذوي النفوذ مشروعا أفضى إلى الشيوعية والنازية والفاشية، ومن ثم فهناك ضرورة لإعادة النظر في مجمل البناء النظري للثقافة الأوربية. فدخل العالم في طور جديد قوامه إعادة البناء، وما استتبع ذلك من إعادة النظر في الكثير من القيم والمبادئ التي كانت الحروب إحدى نتائجها.

كان النصف الثاني من القرن العشرين هو ميدان التجريب والبحث عن بدائل -كما أسلفنا- سواء على الصعيد الاقتصادي حيث تطلعت بلدان المستعمرات إلى تنمية ذاتية في مرحلة ما بعد الكولونيالية، واستهدفت الدول الغربية إعادة بناء قواها الاقتصادية وتأكيد هيمنتها الثقافية، وكأن الثقافة هنا حلت محل الحروب، والأفكار محل الأسلحة. لم يمنع هذا بالطبع أن ظل الخيار العسكري مطروحا لا سيما في ظل تعاظم القوي الاشتراكية في العالم، مما دفع الولايات المتحدة وحلفائها إلى الدخول في تنافس مع الاتحاد السوفييتي وحلفائه في سباق تسلح ترك أثاره على الكتلة الاشتراكية بصورة بالغة السوء. نقول إن الثقافة حلت محل الحروب، معنى ذلك أنها صارت ذات دور أكثر إلحاحا وأهمية نظر لدورها الوظيفي في مقاومة الشيوعية وأفكارها، وخاصة أن الخوف من الشيوعية وانتشارها كان سائدا في ظل حالة الوهن التي أصابت أوربا بعد الحرب العالمية الأولى، وهو ما أشار إليه هوبزباوم في معرض تحليله لتراجع الليبرالية ما بين الحربين العالميتين. فقد كانت الشيوعية هي أكبر تحدٍ يواجه الرأسمالية منذ نشأتها في القرن السادس عشر تقريبا. وكذا أصبح للإعلام دور أكبر من ذي قبل بفضل التطورات التكنولوجية التي سمحت باتساع نطاق التأثير الثقافي الغربي على العالم، وهو ما سينقلنا للحديث عن خريطة الفكر الغربي في القرن العشرين.

3- الانفجار الفلسفي والتنوع الثقافي

ورث القرن العشرين الكثير من القضايا والإشكاليات التي أسهمت في بناء المنظور المعرفي للإنسان المعاصر، وتأسست بناء على تلك القضايا رؤى وتصورات تصدرت المشهد الثقافي والفلسفي: 1- ما طرحه كوبرنيقوس في دحض فكرة مركزية الأرض، وما ترتب على هذا التصور من انقلاب مفاهيمي جذري في موقف الإنسان من الكون، وانعكاس ذلك الموقف على نظرته لنفسه ودوره في الحياة.2- ما كشف عنه داروين من أن الإنسان ما هو إلا مرحلة تطورية لمملكة الحيوانات الأكثر تطورا، وما ترتب على تلك النظرية من إعادة النظر بالكلية في رؤى الأديان والميثولوجيا والأنثروبولوجيا وعلاقة الإنسان بالميتافيزيقا.3-تصورات فرويد عن دور اللاوعي في تكوين معتقدات وقناعات الإنسان وسلوكياته وتصرفاته، مما اهتزت معه ثقة الإنسان

في عقله واعتزازه به. 4- ظهور الاتجاه الوضعي الذي انتهى إلى حركة الوضعية المنطقية على يد شيلك و كارناب بعد ذلك فيما سمي بحلقة فيينا في ثلاثينات القرن العشرين، وفي اعتقادي أن تأثيرها كان مدويا إذ انبثق عنها أو منها فلسفة العلم التي قدمت إسهامات مهمة لم يزل الفكر العربي بعيدا عنها إلى حد ما ولم تأخذ نصيبها الذي تستحقه في الثقافة العربية.5- ظهور اللسانيات فلسفات اللغة ابتداءً من دي سوسير وتطورها حتى تحولت إلى تيار فلسفي ونقدي لعب دورا مهما في منهج الدراسات الإنسانية في القرن العشرين.

إذن تركز التطور العلمي في معظم مجالات العلم تقريبا على "الطبيعة- البيولوجيا– علم النفس– فلسفة العلم– فلسفة اللغة... الخ"، وتلك هي أهم المباحث التي أثرت في نظرية المعرفة المعاصرة، ونتج عنها تشعب المدارس الفكرية والفلسفية التي كان أهمها خمسة اتجاهات هي" الماركسية–الوجودية- البنيوية-البرجماتية- الهيرمونيطيقا"، حيث ركزت الماركسية على نظرية الصراع الطبقي ودور العمل في كشف حقيقة الإنسان وتشكيل وعيه، فيما انشغلت الوجودية بالحرية كشرط ضروري يتحقق من خلاله الوجود الحقيقي للإنسان، وحقيقة الأمر كان الوجود الإنساني على قمة اهتمامات فلسفة القرن العشرين بصفة عامة، حيث تمحورت الرؤى الفلسفية في معظمها حول النظر للإنسان باعتباره كائنا يحمل ميزة أو سمة رئيسة وهي الحرية. ذلك المفهوم الذي تم النظر إليه من زوايا عدة ووجهات نظر مختلفة. بينما تناولت البرجماتية الفضيلة باعتبارها كل ما يجلب لنا نفعا. فيما تركزت جهود البنيويين على دور بنية الشيء سواء فردا أو مجتمعا أو ظاهرة إنسانية في الكشف عن طبيعته وحقيقته ومستوى تأثره وتأثيره في المحيط الخارجي له، ورسم لها جان بياجيه ثلاثة مبادئ: "الكلية– التنظيم الذاتي– التحول". أما الهيرمونيطيقا فإنها تدرس إشكالية التأويل بوصفه المنهج الصحيح في فهم الظواهر وكشف حقيقة الأشياء. ولكن الهيرمينوطيقا بمراحل تحولها المختلفة بداية من شلايماخر 1768-1834"Schleiermacher" لم تكن هي المدرسة التي عبرت أكثر عن اتجاهات القرن العشرين فقط، حيث شكلت فلسفة اللغة بعدا معرفيا مهما أسهم في إعادة النظر لقضية اللغة. فقد رأى "مور" مثلا أن مهمة الفلسفة تكمن في الكشف عما نعرفه وليس إضافة أي معرفة جديدة، أي تحليل الواقع كما ندركه وليس استنتاج معارف جديدة منها. ويتفق معه في ذلك فتجنشتين الذي يعتقد في أن موضوع الفلسفة يكمن في القدرة على التوضيح المنطقي للأفكار وتخليصها من الإبهام والغموض. على حين يذهب رسل إلى أن اللغة المتداولة ليست مصدر ثقة في نقل المعارف والعلوم، إنها عاجزة عن التعبير بدقة عن المفاهيم العلمية، فضلا عن أنها كثيرا ما تضللنا بنظمها السيئ، وبألفاظها الغامضة، فاللغة العادية تخلط الشكل النحوي للعبارات والشكل المنطقي لها... وطالما أن الصورة النحوية للعبارات مضللة على هذا النحو ولا تكشف عن الصورة المنطقية الحقيقية التي تعبر عنها العبارات، فلا مندوحة لنا من أن نستبدل تعبيرات ذات صورة منطقية صحيحة، ولعل هذا ما جعل رسل يحاول وضع لغة منطقية أو مثالية[257]، ولذلك قدم مشروعا علميا مهما في أوائل القرن العشرين هو كتاب " برنكيبيا ماتيماتيكا " بالاشتراك مع هوايتهد، حيث استطاعا بموجبه أن يسهما في تحقيق تقدما ابستمولوجيا ومنطقيا فتح المجال أمام تقدم كثير من العلوم، وكانت الرياضيات والمنطق الرمزي هما عماد هذا المشروع، فالرياضيات لا تمثل مجالا مغلقا فحسب داخل الثقافات التي تمارس الكتابة المسماة بالصوتية، ثم إن هذا المجال

المغلق مشار إليه لدى جميع مؤرخي الكتابة: فهم يذكرون، في آن معا، بنواقص الكتابة الأبجدية القائمة على حروف تشير إلى الأصوات التي بقيت لزمن طويل تُعامل باعتبارها الكتابة الأكثر مرونة والأكثر قابلية للفهم[258].

انتهى هذا الموقف التحليلي من اللغة والفلسفة عموما إلى عدة نقاط أهمها: أن الميتافيزيقا لغو فارغ لا قيمة له، وأن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للعبارات، وأن العلم ينبغي أن يفرض إرادته على الفلسفة، وأن القضايا ليست سوى تركيبية أو تحليلية وفقط. وانطلاقا من هذه التصورات بدأت فلسفات التحليل واللغة تشق طريقها في الفكر المعاصر، فظهرت عدة مدارس تنطلق من هذه التصورات وعلى رأسها مدرسة الوضعية المنطقية –كما أسلفنا- ومدرسة أكسفورد التي تأثرت بأفكار مور ورسل وفتجنشتين واوستن ورايل واشعيا برلين وغيرهم، حيث تبلورت أفكار تلك المدرسة في العقد الرابع من القرن العشرين. وأهم ما توصلت إليه من قضايا ذات صلة بموضوعنا أنهم رأوا- كما قال فتجنشتين- أن كل مناهج الفلاسفة السابقين كانت خاطئة لأنها لا تسهم في حل المشكلة الأساسية للفلسفة، ألا وهي البحث في منطق اللغة، وأن معالجات رسل وليبنتز والوضعية المنطقية بالبحث عن لغة اصطناعية بديلة، ليست حلا صحيحا للمشكلة، إذ لابد من مواجهة اللغة العادية وتفكيك ألغازها المبهمة التي تجعل من تواصل الفهم المشترك أمرا بالغ الصعوبة.

كانت هذه النظريات العلمية والمدارس الفلسفية بمثابة تحولات ثورية أسهمت بقدر كبير في الاندفاع نحو مزيد من تفكيك القوي الغامضة التي ظلت تتحكم في حياة الإنسان ومسيرته. وقاد المفكرون والفلاسفة مهمة هذا التحول، ذلك أن الأدباء والفنانين والمثقفين هم الذين يعملون على صياغة التابلوه الإيديولوجي المعبر عن نمط العلاقات المادية السائد، إنهم الفئة الأكثر قدرة على بناء تصور عام للنظام، حتى لو كان نظاما مأزوما، إذ يضعون أنفسهم في موضع التمثيل عن العقل الجمعي للمجتمع وصناعة الرؤى والأفكار، وقمة هرم المجتمع المعبر عن المجموع، ذلك المجموع الذي لا يمتلك القدرة على وضع تصوراته عن نفسه بسبب تكوينه الثقافي وانشغاله في حياته اليومية، وخروجه من تجربة حرب قاسية جعلت الحياة سلسلة من الأطلال والأوهام عن قيم قدموا التضحيات من أجلها.

وهذا ما أقر به عالم الأنثروبولوجيا مالينوفسكي متأسفا ونادما في كتابه Dynamics of Culture Change الذي نشر عام 1945 بعد وفاته: والآن، وبعد عشرين عاما من العمل الأنثروبولوجي أجد نفسي كما كانت، في قرفها الخاص، بمحاولة لدراسة الإنسان بطريقة تسيء للإنسان، وتحرج إنسانيته، تماما كما جرحت الفيزياء والكيمياء والطبيعيات الطبيعة في السنوات

السابقة[259]، ليشهد على توظيف الرأسمالية الاستعمارية لعلم الأنثروبولوجيا والعلم بصفة عامة. ويؤكد أيضا على أن ثمة منطق آخر ومنهج مختلف يجب أن يتم ليعيد للإنسان إنسانيته.

نعم، قدم العلم للإنسان مقومات السيطرة على الطبيعة وعلى ظروفه الاجتماعية والتحكم فيها وترويضها لمصالحه، ولكنه قدم أيضا أدوات السيطرة على الشعوب والحضارات والثقافات والموارد الطبيعية التي تعيش فوق أراضيها شعوب أخرى.

لقد استمر الإنسان الغربي على حال وضعيته الأولى التي كانت قائمة على القنص، قنص كل ما هو مشاع وقنص كل ما يمتلكه الضعفاء، ليبقى التشكيك في علاقة الرأسمالية بالتحضر سؤالا شاخصا ومطروحا الآن، فالثورة الصناعية التي رافقت الحداثة الغربية سعت إلى تحويل الإنسان لـ "آلة"، لـ "شيء"، أو لمجرد سلعة يتحدد ثمنها بناء على قوانين السوق. وانعكس ذلك التوجه بالطبع على روح الإنسان واغترابه عن عالمه الذي يسهم هو شخصيا في صنعه. وكما أشار بول هازار بأن تلك الأزمة الأخلاقية والحضارية التي انزلق فيها العقل الغربي، عندما اكتشف أنه يجلس فوق تلال من جماجم البشر بعد الحربين العالميتين والموت جوعا عقب وأثناء الكساد الكبير؛ لم يكن لها من حل سوى بطريقين، إما أن يحاول المفكرون والثوار الهجرة خارج حدود نمط الإنتاج الرأسمالي أو يعملون على إعادة توجيه الفكر الإنساني بحيث يسمح بتغيير وظيفة العقل نفسه، وهنا تحديدا بدأت فصول قصة لم تنته حتى اليوم، ونعني بها ذلك العقل التفكيكي الذي أراد أن يخرج كل شيء عن واقعه وينتج الحقائق من اللاوعي، أي أن العقل العدواني بدأ بالتدخل، كان يريد أن يتفحص ليس فقط أرسطو، ولكن كل من كان قد فكر وكل من كان قد كتب، كان يدعي أنه سيضرب عرض الحائط بكل الأغلاط السابقة وسيبدأ الحياة من جديد. لم يكن العقل مجهولا، لأنه كان دائما يُستدعى، في كل الأوقات، ولكنه بات يبدو بوجه جديد[260].

وسنناقش سمات وملامح ذلك العقل العدواني في الفصل الرابع، أما الآن سوف نبحث في المحاولات النظرية والعملية التي حاولت الخروج من عباءة الرأسمالية، وأعني بها التجربة الاشتراكية أو بمعنى أخر الحداثة بعيدا عن التيه الرأسمالي.

4- إعادة إنتاج الحداثة

ارتسم الفكر الماركسي في اتجاهات ثلاثة. الأول، اتجاه التواصل النظري ويمثله أقطاب الماركسية كإنجلز وبليخانوف ولينين ولوكاتوش وآخرين، إضافة إلى أطروحات الأحزاب الشيوعية في العالم في القرن العشرين. واتخذ هذا الاتجاه المسار الثوري في التغيير، فقدموا إبداعات نظرية مهمة في هذا المسار. الثاني: اتجاه النقض النظري لأفكار ماركس، وما ترتب على عملية النقض هذه من رؤى نظرية وتجارب عملية. قام بهذه المحاولة جهاز ضخم على الصعيد الإيديولوجي بكل ما يحمل من معنى. وقد مثل هذا التيار الاتجاه الليبرالي في الاقتصاد والسياسية والفلسفة. أما الاتجاه

الثالث فقد عبرت عنه النزعة النقدية والتجديدية والإصلاحية للماركسية ومنها خرجت مدارس واتجاهات ورؤى متباينة الاختلاف بدءا من مدرسة فرانكفورت مرورا بالطريق الثالث وحتى الماركسية الجديدة وبعض نظريات ما بعد الحداثة التي تأثرت بماركس.

وتلك الاتجاهات الثلاثة لا تلغي بالطبع تلك المدارس الاشتراكية الأخرى التي ظلت تقدم نفسها، وتمارس نشاطها، وتطرح أفكارها في المحيط الثقافي والاجتماعي الغربي والعالمي، وإن كنا لن نعالج قضاياها هنا. إذ سنتوقف في الجزء المتبقي من هذا الفصل عند طرح بعض وجهات نظر الاتجاه الأول والاتجاه الثالث، أعني اتجاه التواصل النظري والتجربة العملية -خاصة الروسية- واتجاه النزعة النقدية والتجديدية.

أ- الحداثة من منظور البلاشفة

لم تكن روسيا من بين البلدان التي تلامست مع الحداثة علميا أو سياسيا أو اجتماعيا، ولا يمكن دراسة تاريخها الحديث إلا انطلاقا من ثورة أكتوبر التي قادها البلاشفة بقيادة الزعيم التاريخي لينين. فقد كان من الصعب تصور إمكان تحول الروس إلى مجتمع التحديث والحداثة في ظل حكم القياصرة، ولا في ظل تلك الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية التي وضعت روسيا في مصفوفة البلدان الإقطاعية. وقد كانت تلك الرؤية مثار إجماع من كل الثوريين الروس، وإن اختلفوا في استراتيجية الثورة وعملية الانتقال بها إلى الدولة الاشتراكية. وبالتالي طرحت الاشتراكية نفسها كمحور حداثي في بلدان الشرق، ينقل المجتمع من المرحلة الإقطاعية إلى الاشتراكية "التي انزلقت إلى اشتراكية دولة".

ولكن لماذا كانت الاشتراكية مدخلا أخرا للحداثة؟ وهل تمتلك الحداثة مواصفات غير تلك التي سارت على نهجها الرأسمالية؟ الحقيقة أن الاشتراكية حالة إنسانية ذات طابع عالمي، وبالتالي فالسؤال قائم بصور شتى في العمران البشري وتاريخه. وسؤال من هذا النوع يطلق عليه واحد من أهم التساؤلات الكبرى في التاريخ الحديث، تلك التساؤلات التي تتسم بعدم قابليتها للموت، مثل ما الوجود؟ ما الحرية؟،ما العدل؟، ما الإنسان؟ كذلك ما الاشتراكية؟ ولماذا يعتنقها جزء من البشر في أشكال وصور مختلفة بدائية أو حديثة أو إنسانية أو علمية؟. ولكن لماذا مثل هذا السؤال مهم في هذه اللحظة؟، اعتقد أن تلك الأهمية ترجع إلى أمرين، فعالميا، ورغم فشل التجربة السوفييتية، إلا أنه لا يزال مطروحا على العقل العالمي بوصفها– أي الاشتراكية– لا تزال بديلا منطقيا وعلميا وعمليا للرأسمالية التي يزداد توحشها وطغيانها وهيمنتها وتجريفها للعقول، فلم تظهر على الساحة حتى

الآن رؤية شاملة أو مذهب كلي قادر على نقض التجربة الرأسمالية وطرح بديل حقيقي لها؛ أكثر شمولا من الاشتراكية.

هذا عن الآمر الأول، أما الثاني، أنها أعادت النظر في الكثير من المفاهيم ومن أهمها فكرة العقلانية التي تكمن من وجهة نظر ماركس في أن العمل نفسه بوصفه العنصر الخالق للقيمة لا يمكن أن يمتلك قيمة، ولا يمكن بالتالي لأي مقدار معين من العمل أن يمتلك قيمة يعبر عنها بسعره أو بتعادله مع كمية معينة من النقد[261]. أي أن العمل في حد ذاته هو معيار العقلانية الإنسانية. وانطلاقا من هذا التصور يجب أن نعيد النظر في علاقة الإنسان بالوجود، ومن ثم بفكرتي التقدم والتغيير، فالعقلانية هنا تعني قدرة الإنسان على إنتاج قيما بديلة باستمرار تحل محل القيم الأخرى القديمة، بحيث يتمكن الجديد من تجاوز كل سلبيات التاريخ وقوانينه التي ترسخ للعبودية أو للرق أو لاستلاب حقوق الضعفاء والمهمشين أو استنزاف موارد الطبيعة لصالح فئات تزداد غنا وترفا على حساب كل شيء تقريبا. وتلك هي اللحظة التاريخية– اللحظة هنا قد تمتد لعشرات السنين– التي يصبح فيها الإيمان بالاشتراكية كحل بديل ومنهج أكثر تقدما ورؤية أعمق عقلانية لكل ما هو موجود على كوكبنا، وفي القلب منه ذلك النظام الرأسمالي الاستعماري الذي أنهك قوى الإنسان وموارد الكون.

إلا أن أهم ما قدمته التجربة البلشفية للحداثة، أنها برهنت عمليا ونظريا على أنه بإمكان البلدان الشرقية الانتقال إلى طور اجتماعي أكثر تقدما بعيدا عن النموذج الأوربي بكل ما يتضمنه من قيم ونظريات اقتصادية وسياسية، ذلك أن موت الجماعات المنغلقة والاتجاه إلى العلمانية والتعددية والحاجة إلى أن يكون للسلطة شرعيتها الواضحة وتعليم الجماهير وما إلى ذلك، قد دخل شرقي أوربا مع قدوم الاشتراكية[262]، حيث أكد الفكر الاشتراكي بصفة عامة -وليس التجارب الاشتراكية فقط- على أن ثمة حداثة -صارت تقليدية- تلك التي شهدتها أوربا، وثمة حداثة ثورية عبرت عنها ثورة أكتوبر 1917، وتمثلت فيها عناصر التقدم بمنهج مختلف إلى حد كبير، تمثلت تلك العوامل في الفكر الاشتراكي ونظرته العامة للإنسان والحياة والمجتمع، فالأساس الاقتصادي هو ركن ركين فيها، بل وعمودها الفقري. أما النظم السياسية فنجدها قد قدمت للعالم تجاربا سياسية مغايرة تماما للنظام السياسي الرأسمالي الذي يمارس ديمقراطية الأغنياء، فوضعت السلطة في يد صناع الحياة عمالا وفلاحين أو شغيلة بشكل عام، ربما سيقول قائل: ولكن التجارب الاشتراكية أثبتت فشلا ذريعا في الحكم!! بل وهناك من يتمادى في القول بأن ماركس فشل في أن يرى الدرجة التي يمكن للرأسمالية أن تطور فيها نفسها، والحد الذي تستطيع من خلاله تلبية الحاجات الاقتصادية للأمم الصناعية، كما بينت إخفاقه في أن يقدم وجهات نظر متكاملة وواضحة عن أخطار البيروقراطية، ونزعة المركزية في جهاز الدولة والاقتصاد، وعن تحديد ملامح إمكانية نشوء أنظمة تسلطية كبدائل للاشتراكية[263]. بل وهناك من يضرب فكرة الاقتصاد الجماعي نفسها في مقتل، حيث يذهب ديفيد بوز مثلا إلى أن التخطيط شيء مضر للمجتمعات، فهناك أفراد يخططون لأنفسهم، وشركات تفعل ذلك أيضا، ولكن حينما يتحول الأمر إلى الرغبة في التخطيط الاقتصادي للمجتمع هنا يتوقف قلب الرأسماليين ويعلنون رفضهم. وفي تقدير ديفيد بوز أن الشركات والمؤسسات الاستثمارية تخطط لأنها منظمة لتحقيق هدف واحد وتريد استخدام مواردها بكفاءة أكبر

لتحقيق هذا الهدف. أما المجتمع فليس له هدف واحد، فهو يتكون من آلاف أو ملايين الأفراد كل منهم له هدفه أو هدفها الخاص. ومحاولة إيجاد خطة واحدة ستعني بالضرورة تفضيل أهداف البعض على البعض الآخر[264]

وهذا النقد المهم لا يمكن إنكاره طالما نقوم بالمقايسة بناء على النموذج الغربي، أو أن معيار النجاح هو الديمقراطية الغربية، ولذلك سأتحفظ بعض الشيء حالما تحدثنا عن كونها تجارب حاولت أن تطبق تصورا مختلفا عن النموذج الديمقراطي الاوليجاركي الغربي الذي أتصوره قد انحرف هو الآخر عن المضمون الحقيقي للديمقراطية وفلسفتها. ولذلك فالتجربتان الليبرالية والاشتراكية ربما فشلتا في تحقيق طموحات الإنسان في الحكم السياسي بالصورة التي صاغ بها المفكرون رؤاهم عن الديمقراطية بوصفها أفضل مناهج الحكم تحقيقا للعدالة والمساواة. وإن ظل الحكم علي التجارب الاشتراكية- رغم تعدد مثالبها – سيكون ايجابيا في المحصلة العامة، ويكفي فقط أن نتخيل ما صورة العالم في ظل غياب الاشتراكية فكرا وتطبيقا؟

هذا عن الجانب السياسي، أما عن التقاليد الأخلاقية فليس من شك أن في تاريخ الفكر الفلسفي المادي يدعم النزعة الأخلاقية التي تؤكد على أن محور الفكر المادي هو "الإنسان" بالمعنى العام، من حيث أن وظيفة العقل البشري الأساسية فك شفرة الكون، وبالمعنى الخاص وضعت الاشتراكية نسقا قيميا متماسكا ومترابطا انطلاقا من القيم الأساسية للإنسان في هذا الوجود، فردتها إلى أصولها النظرية الأولى بعيدا عن أي أثر إيديولوجي لاحق. وأخيرا استطاعت الحداثة الثورية من خلال الفكر الاشتراكي التأثير في قواعد وأسس ومذاهب ونظريات الأدب والفن والإبداع. ومن ثم نستطيع أن نصف اشتراكية القرن العشرين، والثورة البلشفية وكل ما لحق بهما من انتفاضات وثورات على ذات التوجه؛ بأنها مشروع حداثة ثوري ينقلب على مشروع الحداثة التقليدي وعلى مشروع الإقطاع الراسخ في روسيا في الوقت نفسه.

وعلى الجانب الثوري كان لثورة أكتوبر أثر بالغ على الحركة الثورية الغربية، إذ كادت أن تحدث في ألمانيا ثورة اشتراكية بعد فشل القوات الألمانية في تحقيق النصر في الحرب العالمية الأولى، وبدت القوات الألمانية والقيادة السياسية منهكة وغير قادرة على حسم المعارك الخارجية أو ضبط الشارع والسيطرة على الجماهير، وذلك عندما تنازل الإمبراطور وليم الثاني عن العرش وتنصيب إيبر Ebert لرئاسة الجمهورية والدعوة لانتخابات جديدة يكون للمرأة فيها حق الاقتراع للمرة الأولى. وقاد الثورة الاشتراكية حركة السبارتاكسيون بقيادة ليبكنخت Liebknecht "1871- 1919" الذي حاول إقامة ثورة على غرار السوفيتيات، وعرفت البلاد حينها ما يعرف باسم

"الأسبوع الأحمر" الذي سيطر فيه الشيوعيين على الشارع والمجتمع في يناير 1919، ولكنها قمعت عن طريق الجيش وبدعم من بعض الاشتراكيين الديمقراطيين أو الوطنيين أو الإصلاحيين. من جهة أخرى، تحت تأثير المد الاشتراكي بعد ثورة أكتوبر البلشفية بدأت الضربات تتوالى على كليمنصو في فرنسا وواجهه الاشتراكيون والشيوعيون من أجل إسقاطه، ونتيجة للضغط الجماهيري العنيف اضطرت قوى اليمين الفرنسي إلى تقديم تنازلات مهمة مثل تحديد ساعات العمل بثماني ساعات يوميا، ووضع قانون الضمان الاجتماعي.

ويبدو لي أيضا أن تجارب الأممية كانت محاولات جادة للبحث عن مسار دولي لنقل الحداثة الثورية إلى العالم، وهي على أية حال محاولة قديمة منذ عصبة الشيوعيين 1847، والدولية الأولى 1865 التي شارك فيهما ماركس، وإن لم تكن بذات الاتساع والقدرات فيما بعد. ثم الدولية الثانية التي تأسست في 1882، وانتهت عمليا في عام 1914 على أثر خلاف نظري وسياسي حول دور الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في مناهضة الحرب العالمية الأولى، وهو خلاف ليس فقط حول الموقف من الحرب، وإنما كان خلافا نظريا مضمونه إننا إزاء تحول مفاهيمي يضع السلم الدولي وفكرة الحرب العادلة على رأس أولويات الحداثة الثورية الجديدة. بهذا المعنى يمكننا القول إن موقف لينين من الحرب كان موقفا ثوريا وحداثيا في الوقت نفسه. وقد عبرت الدولية الثالثة التي أسسها لينين عام 1919عن هذا التوجه، حينما قاد هجوما شرسا على تلك الحرب واعتبرها حربا غير عادلة بين أطراف رأسمالية، وأهم ضحاياها هم الطبقة العاملة في كل البلدان. وعلى إثر ذلك الخلاف انقسمت الدولية الثانية أو بالأحرى خرج منها الاتجاه المعارض للحرب وكون الدولية الثالثة أو الكومنترن"1919- 1943" تحت زعامة البلاشفة واستمرت حتى قرر ستالين -نتيجة لتفاهمات معينة مع الغرب وبناء على طلب روزفلت- حلها واستبدالها بالكومنفورم"1947-1953".[265]

لقد كانت فكرة تصدير الثورة والهيمنة على أحزاب العالم الاشتراكية فكرة غير مقبولة لدى الغرب المنتصر في الحرب، وهي في تقديري خطوة تراجعت كثيرا عن متطلبات الحداثة بالمعنى الذي ناضل ماركس ولينين من أجله، رغم أنها لاقت قبولا وارتياحا كبيرين من معظم الأحزاب الشيوعية في العالم، ففكرة التبعية للمركز لم تكن تروق لكثير من شيوعي العالم. بيد أن تلك الدولية الثالثة لم تكن التوجه الأممي الوحيد المعارض للدولية الثانية، فقد ظهرت- بعد طرد تروتسكي- الدولية الرابعة عام 1922، التي تأسست في برلين بهدف محاربة ومعارضة الكومنترن وحكم ستالين بتبني بعض أفكار تروتسكي.

على صعيد أخر، كانت الأممية أحد عوامل ربط التجارب النضالية للشعوب بالعاصمة الاشتراكية الأولي في التاريخ "موسكو"، وبالفكرة ذاتها كنموذج متمرد على الحداثة الغربية ذات الوجه الاستعماري/الامبريالي، فلم يكن بالإمكان تبني رؤى وأفكار المستعمِر الذي استخدم العلم في توطين الاستعمار وتبريره أخلاقيا وعلميا، لذلك صارت الأممية طوق النجاة والمركز التنويري الجديد، فالتحقت بها معظم الأحزاب الشيوعية في العالم، وتشكلت وفقا لها مسارات ثورية مثلت بؤرا مضيئة في النضال ضد الاستعمار والامبريالية، حتى كان الحكم الشيوعي والاشتراكي مهيمنا بقبضته على نصف سكان الكرة الأرضية تقريبا خاصة بعد تقسيم أوربا بين المعسكرين وقيام الثورة الصينية بزعامة ماو.

ولعل أبرز نموذجين في هذا السياق كانت التجربة الثورية الكوبية والمحاولة التشيلية البرلمانية. حيث كانت تجربة كوبا نموذجا حيا ومباشرا في التحول الثوري وإقامة دولة خارج إطار الحظيرة الرأسمالية، إن أعظم ما في تجربة كوبا هو أنها مثلت تحديا حقيقيا وقويا في منطقة تقع على تخوم الإمبراطورية الأمريكية، وظلت -حتى الآن- تمثل صداعا كبيرا في رأس الأمريكان. أما تجربة تشيلي فهي تحتاج منا إلى بعض التفصيل في السرد حتى نقف على إجابة سؤال مهم، هل بإمكان الحداثة الثورية أن تفلت من حزام الامبريالية بالطرق التقليدية، أعنى بالنهج الديمقراطي في معناه ودلالاته الليبرالية؟ ثم يعقب الحديث عنها تناول الحركة الطلابية العالمية وأثرها.

ب- التجربة التشيلية

تبدأ فصول الدراما التشيلية من البيان الذي صدر عن اجتماع الأحزاب الشيوعية والعمالية في العام 1960، تحدث فيه عن الطريق السلمي للثورة، ويفسر "لويس كورفالان" في مقالته المهمة حول الوضع في شيلي ذلك بموقف ماركس وإشارته لإمكان قيام حكم اشتراكي عبر الطرق السلمية، وكذا دعم لينين لهذا التوجه أيضا في الثورة البلشفية عندما وافق على خوض انتخابات الدوما. رغم أن ماركس ولينين تشككا إلى حد ما في قبول البرجوازية وأعوانها التنازل عن السلطة بدون أن يرغمهم السلاح على ذلك، وكذلك تصريح إنجلز بأن الشيوعيين ليسوا ضد الوصول للسلطة بالطرق الديمقراطية، ولكنهم يدركون تماما أن حكم الرأسمالية لا يسلم مقاليد السلطة للشيوعيين بسهولة، وإن فعلت الرأسمالية ذلك- كما في حالة شيلي- فسرعان ما تنقلب على كل شيء حتى تسترد السلطة والسيطرة.

كانت الفترة من 1964- 1970 مرحلة عمل وطني في شيلي وفترة تفاهمات بين القوى الوطنية، حيث ضم الحوار المجتمعي والسياسي قوى شيوعية وديمقراطية مسيحية وصلت في

دعمها للتغيير حد المطالبة بالتأميم واستكمال المشروع التنموي ضد سياسات الإفقار من قبل السلطة. وفي تلك المرحلة كانت حركة لاهوت التحرير في أوج قوتها، إنها حركة لا تقل أهمية عن حركة الإصلاح الديني، وإن لم تكتسب أثرا تاريخيا مثلما حدث مع مارتن لوثر ورفاقه. وهذا ما أكد عليه مرشح الديمقراطيين المسيحيين في شيلي رادوميرو توميتش-وهو ليس شيوعيا بالطبع- أن الرأسمالية غير قادرة على حل مشاكل البلاد، ومن ثم فالتحالف بين القوى الوطنية وفي القلب منها الطبقة العاملة والحزب الشيوعي أمر ضروري. وبالفعل تم هذا التحالف الذي ضم أحزابا عديدة وتجمعات ديمقراطية وطنية توحدت تحت برنامج عمل مشترك ضد الإمبريالية والأوليجاركية وحكم الاستبداد فيما سمي بكتلة "الوحدة الشعبية" التي خاضت الانتخابات الرئاسية واستطاعت أن تصل بسلفادور الليندي إلى مقعد الرئاسة واستمر فيه قرابة الثلاث سنوات، بعد أن حصل الليندي على 36,3% من إجمالي الأصوات متفوقا على منافسيه، ولكنها لم تكن الأغلبية المطلقة، ما يعني أنه وفقا للدستور الشيلي أن القرار النهائي سيظل في يد البرلمان، واعتبر الشيوعيون في شيلي أنها مجرد خطوة في الاتجاه الصحيح، وعلى الطبقة العاملة وحلفائها الحفاظ على مكاسب الحركة الثورية والتقدمية. ولكن الأمر لم يستمر طويلا إذ سرعان من انقلبت الأمور رأسا على عقب وأشرفت المخابرات الأمريكية بنفسها على إسقاط الليندي واستبداله بنظام بينوشيه الديكتاتوري لتسقط ورقة التغيير السلمي وتلقي بظلالها على ثوار العالم أجمع.

أصبحت تجربة شيلي"1970–1973" نموذجا مهما في تاريخ الحركة الاشتراكية العالمية، مهماً على الصعيد النظري لكشف قدرة المقولات على التفاعل الاجتماعي، ومهماً على الصعيد العملي لاختبار مقولات الفكر الماركسي. ومن بين الدروس المهمة المستفادة من تلك التجربة أن التطور السلمي للاشتراكية قضية من الناحية النظرية سليمة وصحيحة، وأن وصول الليندي في حد ذاته دليل على ذلك، ولكن المشكلة تكمن في كيفية الحفاظ على الدولة الوليدة، وكيفية تثوير الجماهير لتصبح قادرة على الحفاظ على مكتسباتها، ولن يتم ذلك بدون تحالف موسع بين القوى الاشتراكية حول رؤية وبرنامج عمل. وقد أشار تقرير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الشيلي إلى ذلك بوضوح: إن الوحدة الشعبية قد سعت وتوصلت إلى اتفاقات ومساومات مع القوى الأخرى التي برهنت على ضرورتها الموضوعية، وتم التوصل إلى مثل هذه الاتفاقات مع الديمقراطيين المسيحيين، وكان أولها ميثاق الضمانات الدستورية[266]. إن قيمة تجربة شيلي تتخطى حدود المعنى السياسي لها، إنها تجربة أكدت على أن الحداثة الثورية قادرة على خلق البديل المعبر عن طموحات الشعوب.

وإن كان محمد سيد رصاص له رأي آخر أشار إليه في مقدمته لكتاب "مفهوم الإنسان عند ماركس" لإريك فروم، يقول: كشف انهيار الاتحاد السوفيتي هشاشة أتباعه السابقين وضحالة عقائديتهم، إذ سرعان ما تخلوا عنه، ليس هذا وحسب بل تخلوا عن الماركسية برمتها..في حين أظهر الماركسيون ممن كانوا لا يتفقون مع موسكو أنهم أكثر تمسكا بالفكر الماركسي بشكل

عام[267]، وهذا الرأي يخالف ما أشرنا إليه توا. وفي تقديري أن نظرة مفكر مهم بقيمة سيد رصاص لم تفطن إلى أبعاد التجربة وتأثيرها على مسار الفكر الإنساني، ولم ينتبه أيضا لدورها في طرح حداثة بديلة.

جـ- الحركة الطلابية

هناك نموذج آخر يجب تسليط الضوء عليه نظرا لتأثيره العميق على الثقافة العالمية والفكر الإنساني في النصف الثاني من القرن العشرين، ونعني به الحركة الطلابية التي انطلقت في منتصف ستينيات القرن العشرين، ومدى ما كشفت عنه من رفض وتمرد على مشروعي الحداثة المطروحين في القرن العشرين "الحداثة الغربية والحداثة الثورية". وليس مصادفة أن تخرج الحركة الطلابية هذه من بلد اشتراكي وآخر رأسمالي في الوقت نفسه، وأعني من فرنسا وتشكيوسلوفكيا، الأولى كانت ضد سيطرة كبار الأساتذة، والثانية ضد تحكم رجال الحزب الشيوعي.

كانت الفترة من 1956- 1968 مرحلة فوضى أو إعادة ترتيب أوراق الواقع الجديد، بدءا من العدوان الثلاثي على مصر وحتى التمرد الطلابي مرورا بحرب فيتنام وما أحدثته من متغيرات مهمة ونهضة وحراك نقدي وسياسي داخل الولايات المتحدة، وتغييرا ملحوظا في سياسات الاتحاد السوفييتي بعد رحيل ستالين 1953. فكانت إحدى أسباب انتفاضة الطلبة أن البحث العلمي في الجامعات كان في خدمة الحرب وأن الدراسات الجامعية والمناهج كانت في خدمة الأفكار الإيديولوجية والقومية. لقد شعر الطلاب- الذين هم بالأساس شباب- أنهم يسهمون في تأجج الصراع الدولي، لذلك تمردوا على الواقع كله، بكل ما يحمل من أفكار وقيم ومبادئ وصلت إلى مرحلتها القصوى، وظلت تخيم على سماء العالم حتى اليوم. تمردوا لأن الجامعة تخلت عن دورها التنويري الداعم للحرية، وتخلت عن دورها كمصنع للمعرفة، ووضعها تحت سيطرة رجال الدولة ونظام الحكم، وتعيين قياداتها من الأحزاب السياسية وذوي الاتجاهات الإيديولوجية، ومن ثم توجيه منتج هذا المصنع لصالح دعم نظريات السلطة، لذلك رأى بارت مثلا أن الجامعة ليست الوسيلة المناسبة لتطوير المعرفة.

وطرحت الحركة الطلابية نفسها بديلا أمام المثقفين والمفكرين تحت دعوى أن الطلبة يصلحون بديلا للحركة العمالية والنقابات، وأن هرم السكان يميل لصالح الشباب، وأن طلاب الجامعات هم الطليعة، لذلك فهم معبرون عن جزء مهم من المجتمع ولابد من الاستماع إليهم، وأن بإمكانهم لو تحالفوا مع الطبقة العاملة أن يشكلوا قيادة جديدة للمجتمع. من ثم كانت إحدى أبرز مهام تلك الحركة هو تحويل مضمون الصراع من دلالاته الاجتماعية إلى المستوي الثقافي، أي من

الصراع الطبقي إلى الحراك النقدي الذي ينطلق من ضرب كل نظريات السلطة في الأدب والسياسية والفلسفة. ويشير بوتو مور في هذا الصدد إلى أن الأصوات التي رفعت شعار تحالف الطبقة العاملة مع الطلبة ليست ذات قيمة أو جدوى، ذلك أنه لا يوجد انسجام إيديولوجي بين الطلاب والعمال، ومهما تحالفا حول قضايا ما سيظل تحالفا مؤقتا وغير منتج على المدى البعيد، فالطلاب طليعة حزب شبابي أي طليعة لشباب المجتمع، ومن ثم فهم في لحظة ما يعبرون عنه، ولن يصبحوا كذلك بعد سنوات قليلة من تقدمهم في العمر.

وبمضي الوقت، لم تفلح الحركة الطلابية أن تكون بديلا للحركة النقابية، ومن الصعب التأكيد على أنها تمثل دعما طوال الوقت، ولكنها نجحت تماما في توجيه أنظار المثقفين والمفكرين إلى ضرورة البحث عن نموذج بديل، أو بمعنى أصح البحث عن اللا نموذج، فالنماذج الفكرية والايديولوجيات اشتبكت جميعها في حروب ودمرت البشرية، وطرحوا دعوة جديدة شعارها "اكتبوا عن الحب لا عن الحرب". إنها لم تكن أكثر من حركة تمرد مؤقتة تعلن عن ضرورة إسقاط نظرية السلطة عموما واستفادت الكثير من الاتجاهات من ذلك التمرد، ولكنها أدت وظيفتها نحو فتح الباب على مصراعيه لمزيد من صور التمرد ونزعات الصحوة العرقية والقومية.

وبناء عليه بدأت الآراء تُطرح حول عجز نظريات علم الاجتماع المحافظ عن تفسير الوقائع والظواهر الاجتماعية، وأشار عالم الاجتماع ألفين جولدنر 1981 –1920"Gouldner,A.," في كتابه" الأزمة القادمة في علم الاجتماع الغربي"[268]، إننا بحاجة إلى علم اجتماع جديد، فالأزمة الراهنة أكبر من قدرات المدرسة الوظيفية أو أفكار بارسونز التي أدت إلى فوضى نظرية أكبر مما نتوقع. رغم إقراره في هذا الكتاب بأن نظرية علم الاجتماع الحديثة ظلت مدينة لبارسونز بالولاء والعمل من خلاله، إلا أن المتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي والاقتصادي الدولي جعلت العالم في حاجة إلى تصورات جديدة. فالراديكالية التي أفرزتها حركة 1968 عملت على إيجاد موقع للذات ينشق عن الفكر الديكارتي القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقدرة على تحقيق شفافية في التواصل. فطرحت دراسات ألتوسير و لاكان تصورا جديدا عن الذات الخاضعة لقانون الأب، وتفتقد الحرية المطلقة المزعومة[269].

ولذلك لا نبالغ إن قررنا أن الحركة الطلابية كانت إحدى بوابات دخولنا القرن الواحد والعشرين، إضافة إلى الدراسات النقدية في اللسانيات، وهيمنة الليبرالية الجديدة على مقاعد الحكم في أهم بلدان الرأسمالية، وانهيار الكتلة الاشتراكية 1991. ووجود حركة 1968بين تلك الأحداث يكشف مدى ما تمثله الحركة الطلابية من أهمية في تاريخنا الحديث.

وما يجب الانتباه إليه أيضا أن الانتفاضة الطلابية كانت إنتاجا أوربيا خالصا بعيدا عن الحركة الطلابية الأمريكية التي لم تكن الجامعات فيها ذات تقاليد سياسية عريقة، على عكس الجامعات الأوربية حيث استطاعت أن تخرج منها الكثير من الحركات والأفكار الراديكالية وكانت في تواصل مستمر مع المجتمع الخارجي خاصة الحركة الشيوعية وبعض النقابات العمالية. وهو ما يعني الكثير، من حيث أن التحول الثقافي والفلسفي غالبا ما يأتي من أرض ذات قدرة على الإنتاج وهو ما تفتقده الولايات المتحدة على صعيد العلوم الإنسانية، ربما حتى الآن.

ثانيا: منظرو الحداثة الثورية

منذ أن توفى كارل ماركس 1883 وحتى اندلاع الثورة البلشفية 1917، شهد الفكر الاشتراكي أخطر وأصعب مراحله، إذ اتسمت هذه الفترة بسمتين هما: تأسيس المذهب الماركسي، وقيام الدولة ذات المرجعية الاشتراكية الأولى في التاريخ. وقد لعب رفاق ماركس وأنصاره الدور الأبرز في بناء الايديولوجيا الماركسية، واستكملوا طريق ماركس في مواجهة أعداء البروليتاريا وخصوم الاشتراكية العلمية. من جهة أخرى خاضت القوى الثورية الروسية معركة تاريخية في تحويل روسيا القيصرية إلى أول بلد تطبق فيه تعاليم ماركس، بعد أقل من 35 سنة على وفاته، وأقل من 70 سنة على صدور البيان الشيوعي.

ولم يكن الجنوح الامبريالي في بدايات القرن العشرين هو العلامة الأكثر بروزا في هذه الفترة، وإنما حاولت الاشتراكية– فكرا وتنظيما–اللحاق بالاندماج في معمار التطور الإنساني مستثمرة في ذلك أزمات الرأسمالية وخاصة في أطرافها، وساعية في الوقت نفسه لدك حصونها في مراكزها المتقدمة. كانت الاشتراكية -التي تطورت أيضا عبر قرون عديدة مضت، وتبلورت عند ماركس- تمتلك تصورا ما عن العالم، وموقفا ناقدا للرأسمال وتداعياته، وللواقع الاجتماعي وطبقاته، ولنظرية المعرفة وتصوراتها، وللعلم وتوجهاته. وامتلكت أيضا مقومات النقد ومؤهلات البديل والطاقة الإيديولوجية التي مكنتها من اكتساب فئات جديدة دائما.

وهنا سنناقش الدور الحداثي الذي قام به مؤسسو الفكر والتجربة الاشتراكية ما بعد ماركس، وبصفة خاصة إنجلز وبليخانوف ولينين كنماذج لقدرة الاشتراكية على طرح ما هو جديد في إطار الحداثة، ولكنها حداثة ثورية، كما أسلفنا. وسنكشف أيضا كيف تحول المنتج الماركسي إلي مذهب حمل سمات شمولية على يد هؤلاء؟، ثم كيف استلهمت المدارس الفكرية المقولة الماركسية وانطلقت منها إلى فضاء طرح رؤية جديدة مثل مدرسة فرانكفورت وتحديدا رؤى هابرماس، وكذا وأفكار الطريق الثالث ولا سيما تصورات أنتوني جيدنز؟ . وأخيرا، كيف ولماذا كان ماركس أحد

مرجعيات فلسفات البنيوية وما بعد البنيوية والدراسات الثقافية؟ مع الإشارة إلى إسهامات ألتوسير، الأمر الذي يدفع إلى سؤال مهم في خاتمة المطاف، ماذا تبقى لنا من ماركس بعد أن تجاذبته كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة؟

1- إنجلز واستراتيجية الحداثة الثورية

تكمن القيمة العلمية لفريدريك إنجلز فيما قدمه من إسهامات للفكر التقدمي والعلماني، وفيما طرحه من أفكار تربط العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسانية. بينما تكمن قيمته الثورية في ذلك الدور الذي قام به مع رفيق دربه ماركس في رسم خريطة الحركة الثورية الشيوعية العالمية منذ هذا اللقاء التاريخي الأول بينهما عام 1841، ووضعا فيه خطة العمل الثوري التي دامت ما يزيد عن أربعين عاما. وقد احتل المكان اللائق به بوصفه شريك ماركس الذي يقف معه على قدم المساواة تقريبا في تأسيس الاشتراكية العلمية. بيد أنه بدا في عهده هو أقرب لأن يكون تابعا لماركس ومفسره أكثر منه مفكرا أصيلا كما هو حقيقة؛ وقد كان لموقفه هو، الذي تعمد فيه إنكار ذاته في كل ما يتعلق بماركس، أثره بطبيعة الحال في تأييد هذه النظرة إلى جهوده [270].

لقد كوَّن إنجلز مع ماركس الثنائي الأشهر في تاريخ الفكر الحديث، ارتبطا معا، نظريا وسياسيا، للنضال تحت راية الاشتراكية، وربما كانت علاقتهما الفكرية وصداقتهما الشخصية أفضل مثال للروح الرفاقية في تاريخ الفكر الشيوعي، فلا يمكن إنكار الدور الذي قام به إنجلز بجوار ماركس. بيد أن قيمة إنجلز لا تتوقف عند مرافقته لماركس ومشاركته لأكثر من كتاب، وإنما تتعدى ذلك بكثير إذ يعزى إليه الفضل– في تقديري– إلى أنه وضع الماركسية في إطار نظري متماسك وعالج مناطق لم يتطرق ماركس إليها بالقدر الكاف. ورغم الانتقادات التي توجه إليه– وأعتقد أن بعضا منها مهم – إلا أننا لا يمكن أن نتصور الماركسية بدون إسهامات إنجلز فيها.

وما يشغلني هنا هو البحث في التساؤلات الآتية: إلى أي حد أسهم إنجلز في دمج نظرية ماركس في إطار الحداثة؟ وكيف تمددت النظرية على يديه خارج الإطار الذي رسمه لها ماركس؟ بيد أن هذا الأمر يستلزم في البداية قراءة سريعة في حياة إنجلز لنكشف عن مناطق ما في تطوره الفكري اختلفت قليلا عن تطور ماركس وبنائه النظري، ثم الوقوف على أثره وتأثيره.

أ- تطوره الفكري

عاش إنجلز حياة فكرية صاخبة مليئة بالصراعات والانتقادات والتحليلات التاريخية والتأليف. ولد في 28 نوفمبر 1820 في مدينة بارمن الألمانية التي اشتهرت بصناعة النسيج، لأسرة

غنية متمسكة بالتقاليد الدينية والفكر السياسي المحافظ، فوالده من وراد صناعة النسيج، ووالدته مهتمة بالثقافة والفنون، وكان جده لوالدته مهتما بالدراسات اللغوية فتعرف إنجلز على يديه على التراث اليوناني.

كان إنجلز هو أكبر أخوته الثمانية وأكثرهم تمردا على التقاليد الأسرية والاجتماعية. درس في مدرسة بارمن حتى الرابعة عشر من عمره، وهي مدرسة يخضع تلاميذها لنفس المذهب الديني المتعصب بل والمدرسين أيضا، ويذكر مؤلف كتاب حياة إنجلز أن أحد تلاميذ المدرسة سأل أستاذه: من هو جوته؟ فرد الأستاذ: إنه رجل لا يعرف الله !!. استطاع إنجلز أن يفرغ من دراسته في هذه المدرسة بأمرين، الأول: أنه رصد درجة التعصب الديني وإغفال كل وازع عقلاني، والثاني: درس الفيزياء والكيمياء وعلوم اللغة دراسة متمكنة ساعدته فيما بعد في أبحاثه ومؤلفاته اللاحقة. وسنلاحظ كيف أسهم هذا الاهتمام في توجيه انتباه إنجلز مبكرا بموضوعات ذات صلة بالعلوم الطبيعية وفلسفات الدين.

اشتد عود إنجلز على رفض الرجعية والتعصب الديني، وربما كانت هذه السمة هي مفتاح شخصيته السياسية ومدخلنا لكشف دوافع كثيرة في أفكاره وكتاباته، فهو لم يدخل الحركة الثورية من باب العوز والحاجة والفقر والاغتراب الناتج عن فقدانه لجزء من قيمة عمله، وإنما انخرط فيها كالكثير من شباب ألمانيا التقدميين من زاوية البحث عن وطن حر يملك دستورا مدنيا. وتشير إحدى رسائله المبكرة في فبراير1840 إلى صديقه فريدريك جريبر انشغاله بحنث ملك بروسيا فريدريك ويلهلم الثالث بوعوده للشعب البروسي بأنه سوف يمنحهم دستورا جديدا، ولكنه لم يفعل، وقد عبر إلى صديقه في الرسالة سالفة الذكر "إن أحدا لن يحصل منه على دستور.. إنني أكرهه كراهية الموت".

كانت أفكار الكاتب والمفكر الألماني كارل لودفيج بورن Karl Ludwig Borne "1786- 1837"" هي الأثر الثاني على إنجلز بعد التعليم، وبورن ينتمي لأسرة يهودية كانت تعمل في مجال البنوك، درس الحقوق والطب، وطرد من الخدمة لأنه يهودي، وربما واجهته نفس المشكلة التي واجهت والد كارل ماركس، فتحول كما فعل إلى البروتستانتية في نفس العام تقريبا أي في 1818، التي تحول فيها والد ماركس إلى البروتستانتية وانتقل للعمل بالصحافة في فرنسا، ومنذ ذلك الوقت ذاعت شهرته بين الألمان المهاجرين وكتب أكثر من كتاب مثل "رسائل من باريس" 1832 و" منجر: آكل الفرنسيين ". وقد تأثر به إنجلز إلى حد بعيد واعتبره مثالا للمناضل العظيم دفاعا عن الحرية والتقدم وضد كل صور الرجعية والتخلف. وقد وصل تأثر إنجلز ببورن أن انضم

إلى حلقة أدبية باسم "ألمانيا الفتاة" تعتبر بورن مرجعيتها الفكرية والنظرية، وتسعى الحلقة إلى الترويج لأفكاره عبر جريدة اسمها "برقية إلى الوطن الألماني" يشرف عليها كارل جونزكوف، حيث اتصل به إنجلز في 1939، وكتب مقالات بالفعل في تلك الجريدة بدون توقيع في البداية ثم وقع باسم فريدريك أزوالد. وكانت تلك الفترة في حياة إنجلز مفعمة بالحماسة، وتركت أثرا متعلقا بدور الصحافة وأهمية النضال السياسي في تغيير المجتمعات.

كان الأثر الثالث والأهم على إنجلز، اتصاله بماركس حيث التقيا كما أسلفنا في سن مبكرة من حياتهما، ومنذ ذلك الحين عملا على تأسيس مشروع اجتماعي ثوري جديد انقلب على أثره مفهوم الصراع الاجتماعي، فاتخذ صورة أكثر علمية ومنهجية. وتنامت قيمته بشكل ملحوظ بعد وفاة ماركس، إذ صار في نظر الشيوعيين الأوائل هو ملهمهم الأول ومرجعيتهم الباقية بعد وفاة رفيقه ماركس، حيث أصدر عدة مؤلفات كان من أهمها الجزئين الثاني والثالث من رأس المال لماركس. ولكنه اتخذ مكانته العظمى إبان قيام الثورة الاشتراكية والدولة السوفييتية. ويقول لينين في مقاله عن إنجلز، حياته وأثاره "كثيرا كان عدد الذين تحدثوا حتى قبل إنجلز عن آلام البروليتاريا وأكدوا ضرورة مساعدتها. أما إنجلز فقد كان أول من اثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم بل أن الحالة الاقتصادية المخزية التي تعانيها البروليتاريا هي التي تدفع بها إلى الأمام دفعا لا يرد، وتحفزها إلى النضال في سبيل تحريرها النهائي. والحال أن البروليتاريا المناضلة ستساعد نفسها بنفسها. إن الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود حتما العمال إلى أن يدركوا أن ليس أبدا من مخرج أمامهم غير طريق الاشتراكية"

ب- نسق الحداثة الثورية

تتجلى إسهامات إنجلز في الماركسية عبر عدة قضايا:

● انشغل إنجلز ببلورة الرؤية الماركسية في إطار نسق مذهبي تماشيا مع الأنساق الدارجة في القرن التاسع عشر، وربما كان أكثر اهتماما من ماركس بالانغماس في الحياة الاجتماعية ورصد متغيراتها على واقع الناس أنفسهم. وهذا يفسر سرعة اهتمامه المبكر بالاقتصاد السياسي وكتابته فيه، وبتطور حركة البروليتاريا في ظل صراعها لإثبات وجودها الذاتي كطبقة. ولكن خطوات ماركس كانت أكثر رسوخا على الأقل من ناحية التأسيس المنهجي، وهذا ما أدركه إنجلز جيدا وعبر عنه بأكثر من صورة طوال تاريخهما النضالي المشترك. فقد كان ماركس أكثر ميلا للفلسفة والقانون وأكثر اهتماما بالفكر اليوناني من إنجلز الذي تركز اهتمامه باللغات والتاريخ والفن، فيما تمثل إنتاج إنجلز–في كثير من الأحيان–في التعبير عن الجانب الإيديولوجي للماركسية، إضافة إلى انشغاله بالكثير من التخصصات وفروع المعرفة، ومواجهة خصوم الماركسية في الفترة من 1883- 1895، التي عبر عنها كالتالي: كانت في أوروبا كثرة من الأناجيل المبهمة لشتي الملل مع

ترياقاتها الشامل؛ أما الآن فهناك نظرية واحدة يعترف بها الجميع، وواضحة غاية الوضوح، هي نظرية ماركس، التي تصوغ أهداف النضال النهائية بدقة؛ آنذاك. كانت هناك جماهير مقسمة ومتفرقة بفعل الخصائص المحلية والقومية، ولا يجمع بينها غير الشعور بالآلام المشتركة، جماهير غير متطورة، تندفع بدافع العجز من الحماس إلى اليأس، أما الآن، فهناك جيش أممي كبير واحد موحد من الاشتراكيين[271].

● كان لإنجلز الدور البارز في بلورة عناصر "المادية الجدلية" ووضعها في صيغة نظرية تحكمها قوانين أطلق عليها قوانين المادية الجدلية الثلاثة "التحولات الكمية والتغيرات الكيفية -وحدة وصراع الأضداد- نفي النفي" وهي مستلهمة مباشرة من ديالكتيك هيجل، الأمر الذي دفع بودنجر للإشارة بأن فلسفة هيجل لعبت دورا حيويا في بقاء الماركسية أكثر تماسكا. ويرى إنجلز أن المادية كالمثالية مرت بأطوار من التطور بحسب المرحلة التاريخية، ومثلما تشكلت المادية في القرن الثامن عشر من نتائج نظريات العلم الحديث خاصة علم الميكانيكا، فقد شهد القرن التاسع عشر أيضا ظهور التفسير المادي للتاريخ على يد ماركس، مما منح المادية صورة أكثر تطورا من الرؤى السابقة، وفتحت بابا جديدا للمادية ولفهم التاريخ في الوقت نفسه. لقد كان إنجلز إذن-لا ماركس- الذي عصر فكر ماركس في مبادئ بسيطة وقليلة[272].

وقد استلزم ذلك بيان موقفه من مادية القرن الثامن عشر والدفاع عن ديالكتيك ماركس. فانتقد المادية العلمية لأنها وقعت في فخ التفسير الآلي أو الميكانيكي تحت تأثير علوم العصر، وهو ما يدفع لاهتزاز اليقين المادي حالما يتم انتقاد تلك العلوم أو تجاوزها. من جهة أخرى، فهي- وفقا لإنجلز- نظرة ضيقة عجزت عن فهم العالم في صيرورة التطور التاريخي، ويرى أن علم البيولوجيا أكد على أن تطور الكائنات الحية خضع لمسار تاريخي من البسيط إلى المعقد، وهو تطور لا يمكن إنكاره.

أما عن تفسيره لديالكتيكية الماركسية، فقد ذهب إنجلز أن ديالكتيك هيجل هو أوسع وأشمل نظرة فلسفية لحركة التاريخ، وإن كانت نظره مغلفة بغلاف صوفي، لذلك عمل هو وماركس على إنقاذ الديالكتيك من براثن هيجل والفلسفة المثالية برمتها عن طريق إدخال التفسير المادي للطبيعة، فالطبيعة تعمل بشكل ديالكتيكي وليس ميتافيزيقيا، لذلك جاء تعريفه للديالكتيك بأنه: علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أو في الفكر البشري.

وبناء عليه فهي فلسفة مادية ديالكتيكية من حيث كونها:

- تنظر للعالم كما هو دون استدعاء عناصر خارجية في فهمه وتفسيره، وتلتزم بقوانين العلم ومبادئ المعرفة.

- أن الأفكار هي نتاج للواقع تنبعث منه وتؤثر فيه، ومن ثم تصبح المادية الجدلية هي الفعل الفلسفي للاشتراكية العلمية على المجتمع.

- إنها ليست مادية تأملية ولا مادية علمية بحتة "أي لا تعمل في نطاق العلوم الطبيعية فحسب" ولكنها مادية اجتماعية تنشغل بقوانين حركة المجتمعات.

- وبالأخير، فالطبيعة أيضا ذات طابع جدلي، إذ تعمل كل الكائنات فى إطار وحدة موضوعية تتداخل من حيث الاستفادة من بعضها البعض.

بيد أن روديجر بوبنر ينتقد فكرة الجدل من أساسها، إذ يشير إلى كونه فكرة مأخوذة صراحة من أفلاطون وتهدف أساسا إلى تطوير المعرفة نتيجة حوار بين أكثر من طرف، من خلال مقارعة الحجج والتوصل إلى معرفة تشمل ما تبقى من أفكار أكثر حجية من غيرها، وبالتالي فالجدل هنا يتخذ طابع المنهج الصوري في الوصول إلى نتائج. وقد أخذ هيجل عن أفلاطون منهج الجدل وليس مضمونه حرفيا، فالنسخة التخطيطية التي نجدها في المراجع عن الجدل بوصفه سلسلة مؤلفة من موضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع، لا تعطي لنا سوى انعكاس شديد الشحوب لهذه العملية المنهجية، بل أنها تؤدي إلى الخطأ من خلال تثبيتها الزائف لهذه المواقع الثلاثة[273]، وهذا ما أشار إليه هابرماس أيضا حينما أكد علي أن مجرد قلب الجدل الهيجلي لا يكفي لتحرير الجدل من طابعه المثالي، ويطالب بتفكيك النظرية الماركسية وإعادة تركيبها بمعايير جديدة، ويقصد هنا تحديدا رفض نظرية الانعكاس الآلي للبنية التحية على الفوقية، وكذلك تضمين البعد التواصلي اللغوي في النظرية الجديدة.

- إنجلز هو المسئول عن وضع الماركسية في نسق ثلاثي الأبعاد حيث رسم هيكل الاشتراكية العلمية في ثلاثة عناصر أو أسس رئيسية وهي "المادية التاريخية والمادية الجدلية والاقتصاد السياسي" ويمكنني إضافة بعد رابع لها وهو الخبرة التاريخية للنضال الثوري الماركسي في العقود التالية لرحيل ماركس، وسوف أطلق عليها "الحركة الثورية".. وقد جري العرف في الحديث عن ثلاثة مصادر للماركسية وهي الاقتصاد الإنجليزي والفلسفة الألمانية والحركة الثورية الفرنسية باعتبارها هي التي شكلت العقل الماركسي والفكر الاشتراكي العلمي.. وفي دراسة شهيرة للينين -استلهمها من أفكار إنجلز- ذكر فيها تلك المصادر الثلاثة واشتهرت كثيرا لدى الاشتراكيين بأن الاشتراكية العلمية لا تخرج عنها بأي صورة من الصور. وفي تقديري أن التوقف عند تلك المصادر الثلاثة -رغم صحتها تماما- إلا أنها ربما تظلم الاشتراكية العلمية كثيرا، وذلك لأسباب عديدة منها:

- أن الاشتراكية هي نزوع فطري لدى الإنسان حيث يبحث دائما عن المساواة والعدل، ويبدو ذلك واضحا من اضطرابه حيال الظلم أو الاستبداد، أي أن كل مخالفة لقواعد العدل والمساواة تدفعه إلى المقاومة والبحث عن مخرج عبر الاندفاع باتجاه تصحيح الأوضاع، وإن لم تكن العدالة والمساواة متوافقة مع فطرة البشر لما استفز الظلم إنسانا.

- الاشتراكية هي الرؤية التي تبلورت عبر سنوات عديدة، قد تعد بالقرون من السنين، في صورة بدائية وجنينية حتى وصلت إلى درجة من العلمية، مثلما تقدمت كافة الرؤى الأخرى من البدائية إلى الحضارية أو العلمية، فكانت مفاهيم المساواة والعدالة تتوافق تدريجيا مع مراحل التقدم الإنساني، حتي كان النظام الرأسمالي في تشكيلته التي ميزت القرون الخمسة الأخيرة معبرة عن مرحلة من التطور الإنساني، وعبر -بقدر ما- هذا النظام عن التقدم حثيثا تجاه مفهوم العدالة على المستوى السياسي والحقوقي بدرجة كبيرة، وعلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي بدرجة أقل.

- هنا تظهر أفكار الاشتراكية العلمية في صورتها الأكثر تطورا مع ماركس وإنجلز وباقي فلاسفة ومفكري وثوار الحركة الاشتراكية العالمية ليعبروا بالإنسانية طريق شاق وطويل ينتهي عند إدراك ما تقدمه الاشتراكية من معاني مهمة ورؤى علمية تضع العلاقة بين الإنسان والإنسان في صورتها الأكثر عدلا:" إنسان- إنسان" لتشير إلى علاقة التساوي أو العلاقة الأفقية، والمتعارضة تماما مع الصور المتنوعة للعلاقة الرأسية "سيد /عبد" التي ميزت المجتمعات السابقة على الاشتراكية.

- كان انفصال إنجلز عن ماركس على مدى عشرين عاما تقريبا في الفترة من"1851-1883" الأثر البالغ في الكشف عن تشريح العقل الماركسي من خلال سلسلة المراسلات الهامة التي كانت متلاحقة بينهما، فكان لها عظيم الأثر في بيان منهج العمل وخطط النضال وطرق التفكير التي انتهجها ماركس في أخصب فترات حياته. ثم كان إسهام إنجلز في استكمال مشروع ماركس بعد وفاته، وقدرته على مواصلة الطريق، واستكمال إصدار الأجزاء المتبقية من مسودات رأس المال، ومتابعة الحركة الاشتراكية الأوربية، والاستمرار في مواصلة النهج الماركسي، ودراساته المتنوعة في تطور المجتمعات ونظريات التطور وجدل الطبيعة، وعلاقة الأخلاق بنمط الإنتاج ... الخ؛ كان له عظيم الأثر على مواصلة البحث وفقا للماركسية التي بدت قادرة على نحت طريق لها في الفكر السياسي والاجتماعي العالمي. لقد دفعها إنجلز خطوات بعيدة في طريق النضال.

وبعد وفاته 1895 ترك لنا تراث ماركس وتراثه، طاقة ثورية حية ومتجددة في يد الأحزاب الشيوعية والمفكرين الثوريين، ورحل والعالم يتأهب لطرق أبواب القرن العشرين، قرن الإمبريالية

والدولة الاشتراكية الأولى والحروب الرأسمالية، والكثير من المتغيرات الجذرية على الصعيد العلمي والإنساني والاجتماعي. ترك إنجلز الماركسية، وأهم ما توصف به "طاقتها التحفيزية " كما يقول هابرماس في "بعد ماركس"، أو وهي في قلب الحداثة الغربية، بحيث أصبح من الصعب تجاهلها.

وبناء عليه، يمثل إنجلز هنا حلقة الوصل الأولى بين ماركس والماركسيين، والمفسر الأهم والشارح الأول له. إن قيمة إنجلز ليست فقط أنه أحد اثنين أسسا لمذهب، بل أول من وضع الماركسية "كمذهب وايديولوجيا وعقيدة" في برنامج الحداثة الغربية. ولهذا عيوبه التي لا تغفل ومميزاته التي لا تُنكر.

2- بليخانوف والعقل الماركسي الجدلي

ولد جيورجي بليخانوف Plekanove في روسيا عام 1856 لأحد صغار الملاك، واتبع مادية تشيرنيشيفسكي، ثم ما لبث أن تحول إلى النظرة الشعبوية، أي إلى الحركة النارودية التي كانت مهيمنة على الساحة الإيديولوجية والسياسية الروسية في نهاية القرن التاسع عشر. وبعد أن انتقل إلى فرنسا مهاجرا من روسيا 1880 تعرف على الفكر الماركسي، ثم انتقل بعدها إلى سويسرا 1883، وأسس هناك جماعة "تحرير العمل" التي كانت صاحبة الفضل الأكبر في تمركس الحركة النقدية الروسية. وانضم إلى الحزب الديمقراطي الاجتماعي العمالي الروسي بعد المؤتمر العام الثاني 1903، واعتبر نفسه من التيار المنشفي في الحركة الثورية.

وهو صاحب مؤلفات متسعة وشاملة مثل "تطور النظرة الواحدية للتاريخ" 1895،"مقالات في تاريخ المادية"1896،"دور الفرد في التاريخ" 1898، وعشرات المقالات والدراسات في الفلسفة والأدب والسياسة.

واجه بليخانوف خصوم الماركسية ببأس، وقدم خلاصة الفكر الماركسي في تلك المواجهات، وكانت من أهم معاركه مقالاته ومناظراته مع كل من كونراد شميدت وبرنشتاين، فقد كتب في 1898 مقالا مطولا يرد فيه على شميدت بعنوان "كونراد شميدت ضد كارل ماركس وفريدريك إنجلز"، ومقالته الثانية بعنوان "برنشتاين والمادية"، وكانت مقالة بليخانوف هذه ردا على مقالة برنشتاين "قضايا الاشتراكية" عام 1898، التي دعى فيها الاشتراكيين إلى التخلي عن أفكار ماركس المادية والعودة إلى كانط. جاء دفاع بليخانوف عن الماركسية- لا سيما بعد وفاة إنجلز

1895- في شتى قضايا الفكر المادي والتاريخي والتقدمي، فطرح رؤى وتنظيرات لم تزل تتبناها الماركسية حتى الآن. إنه بحق رائد الحركة الماركسية الروسية منذ أن كان في السابعة والعشرين من عمره وحتى ظهور لينين على ساحة الفكر والعمل التنظيمي.

وتعتبر مؤلفات بليخانوف من أهم ما كتب عن الماركسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ويعزى إليه الفضل في تخليص الساحة الثقافية الروسية من تأثير الحركة النارودية وخاصة في مؤلفيه "الاشتراكية والنضال السياسي 1883"، و"خلافاتنا 1885"، حيث ركز فيهما على النزعة الطوباوية لديها في النضال.

وكانت من أهم سمات بليخانوف النظرية قدرته على تطبيق مبادئ الديالكتيك على الحياة السياسية والاجتماعية الروسية. مؤكدا على أن البشر يصنعون تاريخهم في سعيهم وراء حاجاتهم، وواجب العلم أنه يشرح لنا كيف تؤثر مختلف وسائل تلبية هذه الحاجات على علاقات الناس الاجتماعية وعلى نشاطهم الروحي[274].

إنه أحد رموز الماركسية في العالم بامتياز، وصاحب رؤية ثاقبة، وثقافة موسوعية، وذهنية تحليلية شاملة، وقدرة على تناول موضوعاته بقدر من الصبر واليقظة. انشغل بالصد عن الماركسية محاولات تشويهها أو انحرافها باتجاه نظريات النقد الاجتماعي الكلاسيكي والتأكيد الدائم على نزوع الماركسية التجاوزي، ففي مؤلفه إلهام "دور الفرد في التاريخ" يجادل بليخانوف أن هناك من الأفراد من يصنعون تاريخ مجتمعاتهم ويؤثرون في مستقبله من خلال ما يحملونه من خصائص ومواهب فردية تسمح لهم بذلك، ولكنه يؤكد أن هذه المواهب وتلك القدرات الفردية ما كان لها أن تترك أثرا ما لم تكن ظروف المجتمع ذاته مهيأة لذلك، أي أن ملامح وحدود التنظيم الاجتماعي والتطور المجتمعي والظروف الموضوعية هي التي تكشف عن تلك العناصر الذاتية التي تستطيع أن تنتبه لفوارق اللحظة وتدرك دلالاتها ، فالسياسي الموهوب كالمفكر النابه كلاهما يمكنه الإجابة عن سؤال اللحظة الثورية أو التحويلية.

وأشار كذلك إلى أن ماركس قد اثبت أن البنية الاقتصادية للمجتمع البشري هي الأساس الذي يفسر تطوره جميع المظاهر الأخرى للتطور الاجتماعي. وهذا ما يشكل جدارته الخالدة، وهي جدارة أهم من النقد العاصف للمجتمع الحالي الذي قدمه في رأس المال، ولقد أعطى لنا مفتاح فهم التطور الإنساني من قبل النظرية التاريخية أولا، ونحن تلقينا أو مما تلقينا من ماركس الفلسفة المادية لتاريخ الجنس البشري[275].معني ذلك أن بليخانوف يضع نظرية التفسير المادي للتاريخ في أسبقية منهجية وفكرية علي نقد الرأسمال.

وتكمن قيمة بليخانوف الفلسفية والتاريخية في محورين، الأول: تدعيم النظرة المادية في الماركسية، والثاني: نشر الفكر الماركسي بين مثقفي روسيا وخاصة في بلاد المهجر. ويمكن بيان قيمته التاريخية فيما يلي:

أ- يذهب بليخانوف إلى أن قيمة الماركسية في التاريخ أنها محصلة لنضال طويل من الأفكار والكتابات المادية والتصورات التقدمية والتفسيرات الاجتماعية للواقع المتغير باستمرار، إنها إبداع نظري استطاع أن يبلور مقولات كافة المحاور الأساسية في الفكر المادي السابق مع محاولة القضاء على تناقضاتها السابقة، وبحكم قصور التطور العلمي أدى لأن تكون مادية تأملية أو بحكم قصور فهمها لدور علاقات العمل في ضوء التطور الاجتماعي أدى لأن تكون مادية بأفق ميتافيزيقي. وأطلق بليخانوف على المادية الجدلية فلسفة الفعل. وأشار إلى أنه لا يجب أن نردد مقولة أن الوجود هو الذي يشكل الوعي لكي نثبت لأنفسنا وللآخرين إننا ماديون، بل يجب علينا أن نكشف دائما كيف يتحدد الوعي بالوجود عن طريق السعي لكشف تشكل نظرية المعرفة في واقعنا بناء على طريقة الوجود.

ب- إن الجهد النظري الذي قام به بليخانوف دفاعا عن الماركسية كان جهدا لا يمكن إنكاره ولا يجب تجاهله، فقد كان أحد رموز الفكر الماركسي الموهوبين في الدفاع عن الماركسية في الربع الأول من القرن العشرين، تلك اللحظة التاريخية المفصلية والمهمة بعد وفاة ماركس وإنجلز، ورأى أن "فلسفة ماركس المادية هي ثورة حقيقية، بل والثورة الأعظم في تاريخ البشرية". ووقف بليخانوف بوضوح نظري وفهم فلسفي وقدرة تعبيرية وتفسيرية لمقولات النظرية الماركسية ليس في مواجهة خصومها فحسب، بل وفي مواجهة تصويب أفكار بعض من أنصاره الذين كان لديهم مشكلات في فهمها واستيعاب قدرتها التفسيرية الشاملة، يقول بليخانوف: إن الجانب الفلسفي للماركسية يجهله على الأغلب، تماما العديد من أولئك الذين يحبون أن يظلوا مخلصين للماركسية، وهذا هو السبب الوحيد للمحاولات السخيفة التي تربط بين فلسفة كانط أو فلسفة ماخ أو بين غيرها من الفلسفات التي لا يوجد أي شيء فيها يشترك مع النظرة الشاملة لمؤلف رأس المال[276]. وكانت محاولات دمج الماركسية بأفكار بعض الفلاسفة تدور على قدم وساق، وكان أشهرها المدرسة النمساوية التي قدمت اجتهادا نظريا في ربط نظرية الأخلاق لكانط مع فلسفة ماركس، يقول بليخانوف في هذا الصدد: إن الجهد الذي يبذل من أجل دمج نظرية ماركس بغيرها من النظريات، يكشف النقاب عن الجهد المبذول من أجل تحقيق نظرة منظمة خاصة بالعالم، وفي نفس الوقت يكشف عن ضعف الأفكار وعدم المقدرة على التقيد بأحد المبادئ الأساسية، وبعبارة أخرى، عدم المقدرة على فهم ماركس[277].

جـ - في تقديري أن الحركة الشيوعية الروسية والفكر الاشتراكي العالمي مدين بالفضل ليس لماركس وإنجلز فحسب، بل وإلى بليخانوف أيضا، ذلك أنه حل الكثير من المشكلات النظرية وأسهم

في المقاربة بين الفكر الماركسي والمناضل الروسي، لدرجة أن لينين أشار إلى شباب الحزب بأن يتعلموا الماركسية من مؤلفات بليخانوف. والمؤكد أنه كان أحد الذين وضعوا إمكانية الثورة الاشتراكية في المجتمع الروسي، وإن كان ذلك عبر مرحلتين، الأولي ثورة برجوازية وطنية، والثانية ثورة اشتراكية. وتلك كانت إحدى نقاط الخلاف الرئيسة مع البلاشفة ومنظري الثورة. إذ رأى في الثورة البلشفية مغامرة كبرى غير محسوبة، وكان من دعاة إفساح الطريق أمام البرجوازية الوطنية لكي تقوم بدورها التاريخي. ولذلك رفض هو ومجموعه من الرفاق حمل السلاح في ثورة 1905، لأنه كان من دعاة الثورة البرجوازية الوطنية، إذ لا يمكن إنجاز ثورة اشتراكية دون تقدم صناعي واجتماعي، وحينما قامت الثورة قال إن البلاشفة لم يفعلوا سوى استبدال ديكتاتورية بأخرى، واعتزل النضال الثوري حتى توفى في 1918.

3- لينين والعقل الماركسي الثوري

لا شك أن تجربة لينين متفردة وملهمة بحق، وآية تفردها أن التاريخ لم يستطع تكرارها مرة أخرى بنفس هذا الزخم وتلك النتائج المترتبة عليها. فالنموذج اللينيني في مقدماته ونتائجه كان أكثر تأثيرا في الفكر الماركسي على مدار عقود تالية. فقد وصل عمق التأثير أن ربط البعض الماركسية باللينينية، وصار الازدواج هو النموذج الرسمي لروسيا السوفييتية وكافة الأحزاب الملحقة والتجارب الاشتراكية التي تحولت إبان الحرب العالمية الثانية.

والحق أن لينين كان رمزا للثورة الروسية أكثر من كون التجربة السوفييتية رمزا للاشتراكية. فقد لخصت تجربته التحول التجريبي لأفكار ماركس وما تلاه من مفكرين، ولا يمكن معادلة المخاطرة التجريبية التي أقدم عليها بأي خطأ تاريخي حدث في التجربة، فالثورة الروسية كانت مغامرة تاريخية فاق تأثيرها روسيا، وأكسبت الاشتراكية قوة كانت في حاجة إليها، وكشفت أيضا عن مناطق اليوتوبيا في الماركسية.

تمكن لينين ببراعة وصبر لا ينفذ وإرادة فولاذية من وضع حجر الأساس للحركة الثورية الروسية والعالمية في الوقت نفسه، ذلك أنه رغم تعدد الحركات الثورية في التاريخ الحديث إلا أن تجربة لينين هي التي تحولت إلى نموذج للنضال الثوري ضد الرأسمالية. فتوافرت لدى لينين مقومات الزعيم والقائد والمنظر الذي انشغل بالشأن الروسي وقضايا التحول الثوري، وبناء الحزب، والتواصل مع قيادات الخارج مع المساهمة الفعالة في القضايا النظرية. بل وتتبدي قيمته

الأصيلة في قدرته طوال الوقت على الإجابة عن سؤال ما العمل؟ وهو عنوان أحد أهم مؤلفاته، وثاني أهم الكتب في الحركة الثورية الشيوعية بعد البيان الشيوعي. إذ ناقش فيه لينين أهمية أن يكون الحزب البروليتاري ثوريا، فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وانتقد فيه النزوح السلمي للأحزاب الاشتراكية الأوروبية. إن لينين هنا بدا يدرك مهمته الثورية على صعيد عالمي، ودوره في قيادة الحركة الثورية في روسيا، فكان كتاب ما العمل؟ أهم وثيقة قدمت للمؤتمر العام الثاني للحزب في بدايات عام 1903 الذي عقد في بروكسيل واكتمل في لندن. ولم يكن مجرد وثيقة فقط بل كان بمثابة مانيفستو الحركة الاشتراكية في القرن العشرين، من حيث أنه يكشف عن قواعد الفعل التنظيمي. وإذا أردنا أن نصف النموذج اللينيني بجملة واحدة سنقول إنه ذلك الحبل المشدود بين كتابي "ما العمل؟" و "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"، أي بين التنظيم والتنظير، إن لينين الحقيقي أو جوهر اللينينية يكمن في تلك المسافة الفاصلة بين 1902– 1915 تلك المرحلة هي التي طرح فيها أفكار نموذجه الثوري الحقيقي والهام، بينما تبقى الفترة من 1916- 1923 بمثابة التحول من لينين الثورة إلى لينين الدولة، وفي اعتقادي أن قوانين الفعل الثوري تختلف عن قواعد العمل السياسي، وإن ظل الطابع الثوري يخيم على تجربة لينين بالإجمال.

ولكن، كيف قرأ لينين ماركس؟ وبالإجمال سنرصد ذلك في عدة نقاط موجزة، لا تكشف عن كلية العلاقة، فلهذا دراسة مستقلة، وإنما في حدود الإطار المنهجي للكتاب الذي بين أيدينا. كان لينين هو الأكثر جرأة على تجاوز ماركس، وامتلك القدرة على أن يجعل من تنظيراته ذات صلة بماركس والواقع الروسي في الوقت نفسه، فهو من جهة عكف على دراسة ماركس -خاصة رأس المال- واستلهم رؤيته الثورية ومنطقها والهدف منها، ومن جهة ثانية اهتم بالقدر الكافي بدراسة "تطور الرأسمالية في روسيا" وأصدر مؤلفه بهذا العنوان في 1904، ومن جهة ثالثة عمل على تصفية ونقد الاتجاهات الفلسفية والاقتصادية والسياسية في عصره وخاصة في بعدها المحلي أي الروسي. كانت أهم قضية شغلت لينين نظريا وتطبيقيا هي إمكانية الثورة في بلد متخلف يقع على أطراف الرأسمالية العالمية، وربما خارج إطارها أيضا. كان تقديره هو ومجموعة من الرفاق أنه بالإمكان قيام ثورة اشتراكية ذات مهام برجوازية في بادئ الأمر سرعان ما تتحول إلى ثورة اشتراكية خالصة، وربما لهذا السبب تناول تطور الرأسمالية في روسيا، واقترب أيضا من بؤر الحركة العمالية في سان بطرسبرج. لقد شغلت هذه القضية الأهم عقل أعضاء الحزب وكانت سببا مباشرا في أهم وأخطر انقسام في تاريخ الحركة الاشتراكية العالمية.

انطلق لينين من الداخل حيث العمل على وحدة التكوينات الثورية والاشتراكية في روسيا في إطار رؤية ثورية وتصور عام لأهم القضايا الملحة، ثم التواصل مع ماركسي الخارج، خاصة جماعة تحرير العمل في سويسرا، فسافر إلى هناك ومنها إلى باريس وبرلين وقابل بول لا فارغ-صهر ماركس-وحاول لقاء إنجلز إلا أن الأخير كان مريضا مرض موته. عاد لينين وأسس على الفور منظمة "اتحاد النضال لتحرير الطبقة العاملة" وقوامها ثوريو بطرسبرج، ولكن السلطات تعتقله وتودعه سجن بطرسبرج لمدة 14 شهرا، وضع فيهم المشروع الأول لبرنامج الحزب الشيوعي وكتاب "تطور الرأسمالية في روسيا". وفي المؤتمر العام الثاني تبنى لينين والحزب عدة مطالب منها إسقاط القيصرية وإقامة جمهورية ديمقراطية ثم ثورة اشتراكية تقودها البروليتاريا من أجل إقامة مجتمع اشتراكي بتحالف بين العمال والفلاحين، واعتماد لائحة الحزب. إن بناء الحزب الثوري يستلزم "رؤية وهدف ولائحة" تحدد بالضبط أين يقف الحزب من الطبقة؟ وكيف تتقدم الطبقة لقيادة المجتمع ؟، هذا الحزب وتلك الرؤية هما المنوط بهما تحديد الحقيقة والكشف عن طبيعة الأفعال.

كان طبيعيا أن يثار نقاش وخلاف حول بعض القضايا منها بالطبع ديكتاتورية البروليتاريا، وكانت محصلة النقاش التصويت بأغلبية محدودة لرفض ديكتاتورية البروليتاريا، ونتيجة لحدة المناقشات غادر بعض الرفاق المؤتمر ومن تبقى منهم جعل الأغلبية لصالح من صوت في اتجاه الأخذ بدكتاتورية البروليتاريا، ومنذ ذلك الحين ظهر مصطلحي "البلاشفة" و "المناشفة"، أي الأغلبية والأقلية، وساد الاتجاه اللينيني حتى قامت ثورة أكتوبر. فقد رأى هذا الاتجاه أن التحول الثوري هو طريق التغيير، وأن إقامة المجتمع الاشتراكي لن يتم دون المرور بمرحلة انتقالية تحكم فيها الثورة البرجوازية الوطنية، وكان هذا الموقف هو أيضا ما ذهب إليه المناشفة، وإن اختلفوا فيما بينهم في تقدير مهام وطبيعة تلك الثورة الانتقالية، وما ترتب على هذا الخلاف من تحالفات ومسار ثوري بعد ذلك.

وبقدر ما كان المؤتمر العام الثاني 1903 هو نقطة البداية الثورية الحقيقية وأهم علامات الحركة الثورية إضاءة، إلا أنه يؤشر لنقطة الانفصال التاريخية في الحركة الاشتراكية الروسية والعالمية، على أثرها كتب لينين "خطوة للأمام.. خطوتان للخلف" في مايو 1904، أكد فيه على أهمية المركزية الديمقراطية والالتزام الحزبي. ولكن الشقاق ازداد تعمقا على خلفية الحرب العالمية الأولى والموقف منها. ومن ثم تحول الخطاب الثوري الروسي والعالمي للانشغال بالتمييز بين الإصلاحيين والانتهازيين من جهة وبين الثوريين والماركسيين الحقيقيين من جهة أخرى، وتشكلت

بذور نظرية الردة التي تحدث عنها لينين ضد كاوتسكي Kawtsky في 1915، حينما رفض الأخير فكرة ديكتاتورية البروليتاريا، ولم يكن هذا الموقف الإقصائي مجرد حدث عارض لمناقشات حادة في لقاء تنظيمي، بل ظل منهجا سياسيا وموقفا تنظيميا طوال القرن العشرين في كافة أرجاء العالم، للأسف.

ما يهمني هنا كشف علاقة لينين بماركس ودوره في تدعيم الماركسية، وسنأخذ مثالا واحدا، وهو تطوير لينين لمفهوم "المادية". فوفقا لجارودي في دراسته "لينين فيلسوفا" فإن لينين كان حتى عام 1914 متمسكا بنظرة كاوتسكي في تعريف الجدل أي بوصفه نظرية التطور مضيفا إليها، بصورة مثيرة للفضول ودونما توضيح للارتباط، نظرية المعرفة[278]، ثم بعد ذلك وضع لينين تعريفه للجدل: بأنه نظرية التطور في أعم أشكاله. وربما كانت هناك مشكلة حقيقية في تبني وجهة نظرة موثوقة في فهم وتعريف الجدل، فلينين نفسه أشار إلى أن بليخانوف لم يضع تصورا مكتملا في هذا الصدد، ناهيك عن أن لينين لم يجد فيمن سبقوه من تناول القضية بالقدر الكافي، إذ لم يتسن لماركس أو إنجلز تحت ضغوط المشاغل أن يتفرغا لحسم تلك القضية التي ظلت شائكة حتى الآن، وبقيت أسيرة التفسير الهيجلي أيضا، وهذا ما أحدث لغطا كبيرا ومناقشات مستمرة حول حدود العلاقة بين ماركس وهيجل. متي تبدأ وأين تنتهي؟، يقول: إن الديالكتيك هو حقا نظرية المعرفة "عند هيجل" وعند الماركسية، إن هذا الجانب من الأمر -وهو ليس جانبا وإنما هو جوهر الأمر- قد أهمله بليخانوف، فضلا عن الماركسيين الآخرين[279]

وأفكار لينين عن المادية جاء معظمها في كتابه المهم "المادية والمذهب النقدي التجريبي" هو رؤية نظرية في دحض التجريبية النقدية التي قال بها ارنست ماخ، وتبعه فيها بعض المفكرين الروس من البلاشفة والمناشفة، وهذا التأثير الماخي كان أحد أسباب إصدار لينين لهذا الكتاب، وهو على أية حال أحد أهم المؤلفات الكاشفة لعقلية لينين الفلسفية، ويبدو تأثر لينين بأفكار كل من إنجلز وفورباخ في موضوعات الكتاب، وكذا بعض مواقفه النقدية لتفسيرات بليخانوف مثل نقد موقف بليخانوف من علاقة الموضوع بالذات، إذ يرى بليخانوف أنه لا ذاتي بلا موضوعي، بينما يؤكد لينين أن الموضوع ظهر قبل الذات بفترات تاريخية طويلة، فالكائن الحي المفكر والواعي ظهر متأخرا جدا عن ظهور الطبيعة، ومن ثم يصبح هناك إمكانية للقول بأنه من الممكن – تاريخيا - تصور موضوع بلا ذات.

بيد أن إحدى أهم مشكلات لينين تكمن في أنه لا يصدر أحكامه على المختلفين معه عمليا أو تنظيميا فقط، ولكنه في الجانب النظري أيضا يحدد للآخرين كيف يفهمون الماركسية، وكأنه بذلك يؤسس للنزعة المدرسية في التعامل مع الماركسية، ويؤسس أيضا لما حدث بعد ذلك أن تحولت الماركسية السوفييتية لمجموعة من الكتب أصبحت هي كتب النصوص المعتمدة -بالمعنى الذي قال

به توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية- وهنا ينبغي الانتباه للملاحظة التالية، فبينما كانت الماركسية، من خلال لينين وغيره، أفكارا مغلقة على دائرة من الأنصار تدور حول محور الفكر الثوري الروسي؛ كانت النيتشوية عبر إعادة الانشغال بنيتشه مع بدايات القرن العشرين، نسقا مفتوحا يحاول أنصارها توسيع دائرتها بكل الطرق عبر استلهام المنظور الفلسفي النيتشوي في تخصصات وعلوم عديدة.

لقد كان لينين حريصا على تحديد بؤرة واحدة يتم من خلالها النضال الثوري للوصول للسلطة السياسية، وأعتقد أنه لم يكن منشغلا بالقدر الكافي بقيمة وأهمية التنوير والعقلانية وقيم الحداثة في المجتمع الروسي رغم أن توجهات الاشتراكية سواء النظرية أو الممارسة كانت تدفع في هذا الاتجاه، ولربما اعتقد لينين أن التحول السياسي الثوري سيمهد التربة لتوطين الحداثة في روسيا، وهذه كانت أحد أسباب دعوته لثورة عمالية مباشرة تتخلص من الإقطاع والبرجوازية الضيقة آنذاك، فإشكالية الحداثة ظلت هي الفريضة الغائبة دائما في الفكر الاشتراكي الروسي الرسمي، وأعني النموذج اللينيني. رغم أن توطين الفكر الاشتراكي والثورة الاشتراكية في روسيا كانت لأهداف حداثية بالأساس.

وعلي الجانب الأخر من العالم الغربي، سنجد أنه في الوقت الذي كان لينين يكتب فيه "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" كانت المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية وتحديدا في 1915 ترفض التعامل مع السينما بنفس المعايير الدستورية للتعامل مع الصحافة، باعتبار أن السينما عملا يشكل خطرا على المجتمع، فيقول الحكم: لا يمكن استبعاد أن عرض الصور المتحركة هو شغل صاف وبسيط...هي مجرد عروض لإحداث وأفكار ومشاعر منشورة أو معروفة، حية، مفيدة، وممتعة دون شك... لكنها أيضا قادرة على الشر، ولديها القوة على ارتكابه، وربما قوتها هي الأعظم بسبب جاذبيتها وطريقتها في العرض[280]. وأكد على هذا الموقف أيضا المجلس الوطني للأخلاق العامة في بريطانيا 1916 بقوله: إن للصور المتحركة تأثيرا عميقا في النظرة العقلية والأخلاقية للملايين من شبابنا.. ونحن لنا عملنا في ضوء الاقتناع العميق بأنه ما من مشكلة اجتماعية تتطلب اليوم الجهد المخلص أكثر من هذه المشكلة[281]، مما يعني أن الحداثة الثورية في نسختها اللينينة والبلشفية كان أمامها فرصة تاريخية للتقدم في ظل تراجع وارتباك مفاهيمي لدي الفكر الغربي جعله في مأزق بسبب مقدمات هيمنة ثقافة جديدة كالسينما.

4- جرامشي والعقل الماركسي النقدي

تفتحت عينا جرامشي وهو في الخامسة عشر من عمره على قمع السلطات الايطالية لحركة التمرد في مسقط رأسه بسردينيا جنوب إيطاليا، فبدأ يرقب الواقع من حوله، ساعده على ذلك أخوه

الأكبر "جينارو" في الاطلاع على الفكر الاشتراكي، ثم انتقل للدراسة بجامعة تورينو فاتسعت رؤيته رغم أنه ظل منتميا لقضايا الفلاحين في سردينيا وفي كل إيطاليا، هؤلاء الفلاحين الذين أجبروا من قبل السلطات بعدم تصدير منتجاتهم إلا للشمال الصناعي الغني، مع عدم استهلاك أي شيء من خارج إيطاليا والاكتفاء بمنتجات الشمال لاعتبارات متعلقة بإجراءات الحماية الجمركية.

تعلم جرامشي على يد العديد من المنظرين والسياسيين الايطاليين أمثال "جايتانو سالفيميني"، و "انطونيو لابريولا" الذي اختلف معه بعد ذلك بل ومع "كروتشي" تلميذ لابريولا أيضا. وكان مثار الخلاف بين جرامشي من جهة ولابريولا وكروتشي من جهة هو قيمة السياسة في الفكر الفلسفي، فعلى حين اعتبرها كوتشي أنها بلا قيمة فلسفية، نظر إليها جرامشي باعتبارها قمة الفكر الفلسفي، لكونها المجال الذي تنخرط فيه الفلسفة للعمل بين الناس، والمثالية بشكل عام تسعي دائما لوضع حد فاصل بين الفلسفة والسياسة، وهذا ما يفسر كراهية الارستقراطية للفلسفة، والحظر القانوني الذي فرضته طبقات النظام القديم علي التعليم والثقافة[282]. ومن لابريولا استلهم نظريته عن البراكسيس "الفلسفة العملية" وأصبحت ذات شأن في نظريته الثورية بعدما قدمها بصورة مختلفة، بالإضافة طبعا إلى مؤسسي الشيوعية كماركس وإنجلز ولينين، وكانت تجربة الثورة البلشفية ملهمة له.

وتكتسب تجربة جرامشي الفكرية أهميتها وقيمتها النظرية من أنها تجربة تمت في ظل ظرف إيطالي شديد الخصوصية والصعوبة حينما كانت الفاشية الإيطالية في أوج قوتها وبطشها، إضافة إلى كونها واحدة من أهم التصورات التي ظهرت من داخل العالم الغربي المتقدم بعد تجربة ماركس لتفسير منهج النضال الثوري في المجتمعات الغربية، وبالتالي لا أستطيع وصف تلك المحاولة سوى أنها مقاربة حداثية بين التطور الأوربي والفكر الثوري الماركسي، أو بمعنى آخر إعادة إنتاج للحداثة في جنوب أوربا. وهي على أية حال تختلف، من حيث كونها مقاربة للحداثة، عن تجربة لينين العملية حينما دفع باتجاه تبني الاشتراكيين مهام الحداثة أو إنجاز الثورة الوطنية إضافة إلى مهامها الأصيلة. وربما بهذا المعنى أيضا وعند تلك النقطة يقف جرامشي في صف التفسير اللينيني أكثر من تفسير بليخانوف.

لقد ابتعدت نظرية جرامشي إلى حد ما عن تجارب الشرق النضالية في أوائل القرن العشرين، ذلك أن ما وضعه من تمييز بين الشرق والغرب جعل مقولاته اقرب إلى الواقع الاجتماعي الغربي، حيث انشغل بالتمييز بين الشرق "تجربة روسيا" والغرب "خاصة النضال الشيوعي الايطالي" من حيث أن المجتمعات الغربية تمتاز بدور قوي للمجتمع المدني الذي يقوم بوظيفة حزام الأمان "أداة حماية" في تأمين الدولة، على خلاف الشرق الذي تمثل فيه الدولة كل شيء تقريبا كأداة حماية وأداة قمع في الوقت نفسه، لذلك انقض لينين مباشرة في ثورة أكتوبر على

الدولة نفسها، بينما الأمر مختلف في حال تصدينا لمواجهة النظام في البلدان الغربية، إذ يحتاج الأمر إلى فك شروط الهيمنة التي تقوم بها منظمات المجتمع المدني قبل الانطلاق بالفعل الثوري والسيطرة على الحكم.

ويميز جرامشي بين مستويين من الصراع في مقاومة الرأسمالية، وكما يقول عادل غنيم: فقد فرضت الأزمة العضوية للرأسمالية على القوي الاجتماعية الأساسية شكلا جديدا لنضالها، فقد كانت ثورة أكتوبر آخر ملحمة " لحرب الحركة" باعتبارها هجوما مباشرا علي الدولة. وقد فرضت الفاشية وعزلة الاتحاد السوفييتي الانتقال الي "حرب المواقع"[283]. واعتبارا من هذا التنظير بدأ جرامشي في رسم ملامح نظرية جديدة في النضال تعتمد بالأساس على مفهومه للمثقف العضوي ودور الحزب وفهم الطبيعة المتمايزة للوضع الاجتماعي في ايطاليا والظرف التاريخي الذي يمر به العالم في النصف الأول من القرن العشرين.

بلا شك كانت رؤية جرامشي ذات خصوصية متفردة نظرا لأن جرامشي قد قضى جزء من حياته في ظروف اعتقال بائسة ضاعفت من أمراضه وأنهت حياته.

ثالثا: الحداثة من الثورة إلى النقد

وقعت الحداثة الثورية في عدة أخطاء، فرغم ما قدمته من تصورات مهمة في كشف بعض عيوب الحداثة الغربية التقليدية ومشكلاتها المتأصلة نتيجة نمط الإنتاج نفسه؛ إلا أنها قدمت تجربة واجهت نقدا عنيفا خارج وداخل منظومة الفكر الاشتراكي. وإن كانت هناك انتقادات ظهرت على السطح نتيجة الصراع السياسي داخل الايديولوجيا الماركسية كالخلاف بين الستالينية والتروسكية، أو بين الماوية والسوفييت، فإنه لا يمكن الجزم بأن كل صيغ الخلاف كانت نتيجة للصراع السياسي، فثمة انتقادات نتجت عن منطق الرؤية ذاته، عن المسار التجريبي للماركسية بصفة عامة، وخاصة الطريقة التي فهم بها بعض الثوريين ماركس.

من بين الانتقادات التي وجهت للحداثة الثورية في نموذجها السوفييتي من داخل دائرة الصراع السياسي، ما طرحه سيد رصاص في مقدمته لكتاب "مفهوم الإنسان عند ماركس" مثل رفضه لمقولة "الماركسية اللينينية" التي ظهرت في عهد ستالين، وكذلك مصطلحي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والمراحل الخمس للتطور الاجتماعي، واعتبار أن الاقتصاد السياسي وليس الفلسفة هو جوهر الماركسية.

وليس من المنطقي أن تتوقف تصوراتنا عن الماركسية عند حدود الإنتاج الشرقي، أو النماذج التجريبية التي طبقت الفكر الاشتراكي بشكل مباشر كالاتحاد السوفييتي والصين وكوبا وأوربا الشرقية.. إلخ، فالإسهام الغربي كان مؤثرا بدرجة لا يجب ولا يمكن إنكاره. ومن الطبيعي لأفكار ماركس التي لاقت رواجا عالميا في فترة وجيزة أن تتجه غربا نظرا للتطور الاجتماعي في غرب القارة الأوربية ونضج الصراع السياسي بها، وهو ما انعكس على المحددات المعرفية للماركسية أيضا، بمعنى أن الوسط الثقافي للفكر الغربي أسهم- وإن لم يكن بشكل ملحوظ ومباشر– في البناء النظري للماركسية، تمثل هذا الإسهام في منطلقات الرؤية الفلسفية للإنتاج الماركسي وفقا لجدول أعمال العقل الغربي في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

كان الدرس النظري للماركسية الغربية– تحديدا غرب أوربا– منشغلا باستكمال قراءة التغييرات الرأسمالية كالتوسع الاستعماري والاحتكارات ونمو الصناعة، ودور العلم في تطوير أدوات الإنتاج، ومعدلات النمو الاقتصادي، ودعم الصراع الاجتماعي لتصفية بواقي الإقطاع،

ورصد التحولات الناجمة عن التكثيف الصناعي في المدن. ومن المؤكد أن هذا البحث كان تاليا لما قدمه قاده الجيل الأول من الماركسيين أمثال كاوتسكي وبليخانوف وبرنشتاين Bernstein من أجل بلورة المقولة الماركسية وتوسيع رقعة تطبيقاتها النظرية على الواقع.

بيد أنه لا ينبغي لنا أن نغلق الماركسية على إبداعات منظريها من داخل الحقل الإيديولوجي فحسب، ذلك أنه من الخطأ العلمي والمنهجي تناول إنتاج ماركس بوصفه مشروعا إنسانيا مكتمل البناء، أو مغلق التصورات، منعزلا عن النزعة التطورية والتجديدية، أو أن نتعامل مع التجربة البلشفية بوصفها الصورة النهائية للاشتراكية التطبيقية، أو الترجمة العملية للعقل النظري الماركسي. لذلك سنعرض هنا لبعض تجليات الفكر الماركسي كما بدت في الحقل المعرفي لدى أهم ثلاثة نماذج في القرن العشرين، وهي مدرسة فرانكفورت لكونها أهم نقاط التماس بين الحداثة وما بعدها، حيث سيتم التركيز على إنتاج هابرماس، وفلسفات البنية حيث نتناول رؤية ألتوسير، ثم نعرض للطريق الثالث، وموجز لمساره التاريخي، ووجهة نظر أهم أعلامه انتوني جيدنز.

1- نموذج فرانكفورت وإسهام هابرماس

جاءت مدرسة فرانكفورت Frankfurt School صيحة عالية في وجه الفكر الغربي، ولحظة واضحة الحضور في الثقافة الغربية لا يمكن تجاهلها رغم محاور الانتقاد العديدة التي واجهتها. ويكشف تعدد ما أطلق عليها من أسماء عن كونها ظاهرة ثقافية تركت أثرا لدى كثير من مفكري القرن العشرين، فأطلق عليها أسماء كالنظرية النقدية Critical Theory، أو نادي ماركس، أو الماركسية الأوربية، إلا أن هناك من لا يعتبرها تيارا مستقلا في الفكر الأوربي بقدر ما هي امتداد للماركسية أي تمثل أحد صور الماركسية الجديدة.

وقد انتسب إليها مجموعة مفكرين ألمان على رأسهم من الجيل الأول ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، وفريدريك بولوك وهربرت ماركيوز وإريك فروم. فيما كان الجيل الثاني لها يورجين هابرماس، ألفريد شميث، كلاوس أوفي...وآخرين. ولأن معظم أعضاء المدرسة كانوا من اليهود فقد ضعف نشاطهم إلى حد بعيد بعد صعود هتلر إلى الحكم مما اضطرهم لنقل نشاطهم خارج ألمانيا، فهاجر بعضهم إلى الولايات المتحدة في جامعة كولومبيا، ثم استقروا أخيرا في لوس انجلوس. وقد فرضت عليهم ظروف الهجرة هذه الالتزام بالأبعاد النظرية أكثر من الانخراط العملي في الحياة العامة والسياسية الأمريكية.

بيد أن هناك من يرفض إطلاق اسم "مدرسة" عليها نظرا لأنها لم تلتزم بمنهج أو بطريقة واحدة في معالجة كل الموضوعات اللهم سوى الإخلاص للمنهج النقدي، لذلك فإن مصطلح "النظرية النقدية" ربما كان الأقرب إلى التعبير عن تلك الحركة الفكرية.

وليس من شك أنها تُعد من أهم التيارات النقدية التي مارست وجودها النظري انطلاقا من الحقل الماركسي، وإن لم تلتزم به طوال مشروعها النقدي الذي استمر لعقود محدودة- خاصة مضمون نظرية ماركس الثوري- إذ انطلقت من إعادة إنتاج ماركس ليس بهدف تطويره وفقا لمعطيات واقع سنوات القرن العشرين الأولى؛ ولكن من أجل فهم جدلية الواقع مستفيدين من التحليل الماركسي، سعيا إلى صياغة أساس لنظرية وممارسة أكثر قدرة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية المستجدة والتعامل معها، بواسطة ممارسة نمط من النقد السلبي، يتجاوز أفكار كانط التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة، وأفكار الماركسية الأرثوذكسية التي استبعدت الذات الإنسانية من حساباتها[284]، وربما كانت تلك النزعة الأرثوذكسية للماركسية لاسيما في الاتحاد السوفييتي احد الدوافع لرفض ذلك الولاء النظري والارتباط الإيديولوجي والاكتفاء باستلهام نزعة ماركس النقدية.

ومن ثم فلم يكن ماركس هو المرجعية الوحيدة لهم، إذ ظل مفكرو مدرسة فرانكفورت على ولائهم للنزعة النقدية ومن أهم سماتها عدم الالتزام الحرفي أو الدائم برؤية واحدة ومحددة، والالتجاء إلى تأثيرات أخرى بخلاف ماركس، فنجد أن ماركيوز وإريك فروم قد تأثرا بالمنهج النفسي ونظرية فرويد، فيما كانت النزعة الأدبية الإنسانية ذات أثر على إدورنو الذي تأثر بكافكا، وعلى ماركيوز الذي أثر فيه هرمان هسه.

إلا أن هناك من يعتبرها لا تزال تعمل في حقل الماركسية، فوصفت بالماركسية الجديدة، أو هي فرع منه، نظرا لانشغالها بدراسة البنى الفوقية وتبنى المقولة الماركسية والقاموس الماركسي في كثير من الأحيان، وتأثرهم المباشر بمفكرين ماركسيين أمثال لوكاتش. وعلي سبيل المثال سنجد أن ماركيوز يحتفظ بإمكانية للتحرر تنطلق من فعل إرادي جماعي، أي من ثورة لا تقتصر علي تغيير الحكم السياسي وحده أو حتي علي تغيير نمط الإنتاج الاقتصادي وإنما تغيير الحضارة بكل أبعادها وفي كل تجلياتها [285]، ويستند في ذلك علي المفهوم الثوري للفلسفة وعلي مفهوم السلب كما ورد عند هيجل.

ومن بين عناصر هذا الاستلهام أيضا إقرارها بأن فكرة التشيوء التي درسها ماركس في "المخطوطات" كانت من الأهمية بحيث صارت محورا مهما في جدالهم الفلسفي وتقييمهم النقدي للرأسمالية الصناعية. ويتفقون مع ماركس أيضا في أن الوعي هو نتاج المجتمع، ولكن ليس بالضرورة أن يكون نتاجا لشكل علاقات الإنتاج، فالتوسع في المجتمع الصناعي والتشابك الحادث فيه جعل من علاقات الإنتاج موضوع هامشي لا يفسر بمفرده التعبير عن الصورة الحقيقية لبناء المجتمع، لذلك اهتموا بدراسة الأبعاد الثقافية والاجتماعية للنظام الرأسمالي من زاوية دور

التكنولوجيا في تطوير أدوات الإنتاج، وتأثير ذلك على الإنسان من حيث الوعي والاغتراب. ومن ثم كان موقفها من المادية التاريخية ودور الاقتصاد في تشكيل البناء الفوقي، وكذلك الدور الطليعي للطبقة العاملة؛ كلها من الموضوعات التي أهملتها أو قللت من شأنها المدرسة. كذلك لم تتخذ موقفا واضحا وحاسما من فكرة تجاوز النظام الرأسمالي والدعوة إلى الثورة عليه، ورغم انطلاقها من البعد الإنساني عند ماركس، إلا أنها لم تنته أو تتوقف عند الماركسية بل تجاوزتها عبر نحت قاموسها الخاص مثل ''العقل الآداتي'' الذي يعني أنه نظرية للمعرفة ووسيلة لتحقيق غاية، فلم تعد المعرفة بالنسبة لهم قيمة في ذاتها بل احدى وسائل هيمنة الإنسان على الواقع، وربما دخلوا في مضمار النفعية بهذا المعنى. وما يدعم ذلك هو نزوع ماركيوز لوصف الثقافة بأنها ليست سوى وسيلة إشباع زائفة، بل ويذهب إلى أن المتغيرات التي جرت على الطبقة العاملة في النصف الثاني من القرن العشرين أدت إلى تشوهها أو بمعنى آخر استطاعت البرجوازية أن تشتري ولائها. وفي تقديري أنه بعد نجاح ثورة أكتوبر 1917، واندلاع الثورات الأوربية في الربع الأول من القرن العشرين بدأت الرأسمالية تستشعر الخطر فقدمت تنازلات مهمة للطبقة العاملة من حيث التوظيف وتحسين شروط وساعات العمل والتمثيل العمالي في الإنتاج، ومن هذا المنطلق أشار ماركيوز إلى أن تركيب المجتمعات الصناعية وتراجع الدور الرئيس للبروليتاريا في توجيه الحراك الاجتماعي قد يدفع إلى وجود جماعات أخرى قادرة على إحداث حراك اجتماعي، كالطلبة والمثقفين، وتأكدت صحة مقولة ماركيوز هذه أثناء الحرب الفيتنامية والحركة الطلابية في 1968. ومن ثم فالمثقف- وفقا لهم- لا ينبغي أن يقوم بدور إيديولوجي بقدر ما هو منوط به أن يكون موضوعيا وفوق التقسيمات الطبقية، وعليه أيضا أن يكون نقديا إلى أبعد حد، وهذا الحياد وتلك النزعة النقدية هي أدوات فهمه لثقافة العصر وطبيعة المجتمع الصناعي الذي اختلف عن ذلك المجتمع الذي أخضعه ماركس للتحليل في رأس المال ومؤلفاته الأخرى. لقد وضعوا "البناء الاقتصادي والنمو النفسي للفرد والثقافة المهيمنة" على قدم المساواة في دراساتهم للمجتمعات. وهو ما أدى بها في نهاية المطاف إلى أن أصبحت نزعة نقدية وجهت سهامها إلى الجميع وصارت حالة نقدية أو توجه انتقادي أكثر من مشروع بناء بالمعنى الإيديولوجي، لقد اكتفت المدرسة بالتفسير والوصف ولم تنتقل إلى أبعد من ذلك.

إن البعد النقدي لدى مدرسة فرانكفورت ينشغل أساسا بطرح برنامج عمل يصهر تخصصات العلوم المختلفة في رؤية واحدة تحمل سمات جدلية، وهو نزوع ينطلق -بحسب هوركهايمر- من أزمة، فالعلم يعاني من أزمة، كما يعاني الاتجاه المادي التاريخي أيضا من أزمة، ولذلك فمن الضروري تخليص كل اتجاه من أزمته عن طريق النقد[286].

إذن كان المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت موجها لتطوير الماركسية[287]، يقول ماركيوز: إن النظرية النقدية للمجتمع حسب معتقد مؤسسها مرتبطة أساسا بالمادية، ولا يعني هذا أنها لهذا تشيد نفسها كمذهب فلسفي متعارض مع المذاهب الأخرى. إن نظرية المجتمع هي مذهب اقتصادي وليست مذهبا فلسفيا. وهناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الاجتماعية الصحيحة: الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بان هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود. والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع، إنما يشخصها تحليل للظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد. إن العمران الناجم للمجتمع الجديد لا يمكن أن يكون موضوع النظرية، فعليه أن يحدث كخلق حر للأفراد المتحررين[288].

وتلك السمة النقدية للمادية والنظرية الاجتماعية الماركسية امتدت لديهم أيضا وقدموا نقدا مباشرا للنظام الرأسمالي المعاصر، ذلك النظام الذي وصفوه بالطفل الغني الذي اعتاد الاستهلاك بلا حد، والإسراف بلا توقف، ومن ثم ركزوا جهودهم النظرية لدراسته على الصعيد الثقافي والاجتماعي والتكنولوجي والأخلاقي...الخ، فرصدوا تلك التحولات التي جرت على نمط الإنتاج هذا ولم تكن قائمة أثناء تقييم ونقد ماركس لها منذ قرن ونصف. ودرسوا الأنماط الثقافية والاجتماعية وتأثير التكنولوجيا على الحياة والإنتاج والنظم التربوية. واتسمت دراساتهم بالمنهجية والدقة العلمية نظرا لمعايشتهم للمجتمع الأمريكي. ومن بين أهم ما توصلوا إليه أن النظام التربوي والثقافي الغربي– والأمريكي على وجه التحديد– انشغل ببناء وتدعيم الشخصية الفردية، التي أقام النظام الرأسمالي صرحه بالكامل انطلاقا منها ومن أجلها.

وقد تجلت أهم إبداعات مدرسة فرانكفورت النظرية في إنتاج هابرماس الذي نتناول بعض من أرائه كنموذج للموقف النقدي من الماركسية. إذ يرى أيان كريب أن هابرماس هو الوريث الرئيس لمدرسة فرانكفورت، ورغم أنه درس على يد أحد أعلامها- أدرنو- إلا أنه ظل مدركا لتميزه عن تلك المدرسة خاصة في محور أساسي وهو الانشغال بالبنى الاجتماعية ككل والبحث في السمات العامة المشتركة للحياة البشرية. وكان منبع خلافه مع الجيل الأول من رواد مدرسة فرانكفورت أنهم رفضوا الانشغال- وخاصة أدرنو وهوركهايمر- بنقد مركزية العقل كما تناولته الحداثة الغربية، والتشكك في قدرته على التعبير عن أفاق الإنسانية، ومن ثم فتحا الآفاق نحو الاتجاه لتلك النزعة النيتشوية المعادية للعقل. ونقد كل إمكانية للاستفادة من دروس التاريخ ومن ثم التحرر المستقبلي. وربما يفسر هذا الموقف الهابرماسي تمسكه بالكثير من قيم الحداثة، ولكن من منظور نقدي وتطويري معا. واختلف هابرماس أيضا مع مفكري ثلاثينيات القرن العشرين من الماركسيين الذين انشغلوا أساسا بحرية الإنسان كمدخل لفهم ماركس والماركسية.

لقد ظل هابرماس محافظا على قدر من الاستقلال الفكري والعمل على نحت مسار مختلف ومستقل تميزت به أعماله بعد ذلك. بيد أن هذا الاستقلال لم يكن خالصا حيث تأثر إلى حد ما بالمنهج الهيجلي لا سيما في وضع نسقه الفكري في صيغ متضمنة ومتراتبة أشبه بثلاثيات هيجل، وتأثر أيضا بنظام بارسونز في طرح القضايا، ولم يكن ماركس بعيدا عن التأثير أيضا. واستمر هابرماس يعبر عن النظرية النقدية في امتداداتها، وبقي إلى مرحلة قريبة– وربما حتى الآن- محسوبا على اليسار بالمعنى الشامل للكلمة. وهو مفكر موسوعي لم يقع في حبائل وخيوط عنكبوت ما بعد الحداثة، ودافع عن الحداثة بوصفها مفهوما ثقافيا شاملا لم تفرغ بعد من مشروعها الفكري، وأن هذا المشروع لم يتحقق على أرض الواقع حتى اليوم، مشروع لم يستكمل أهدافه، فالإنسانية لا تزال بحاجة إلى مزيد من التنوير، والعقل لا يزال يستطيع تقديم كليات جديدة للمستقبل، وكذا ثمة إمكانات هائلة لفلسفات الأخلاق لم تطرحها بعد. ويشير هابرماس على سبيل المثال إلى نقد هؤلاء الذين قالوا بانتهاء الحداثة باستنفاذ أفكار كانط، فالذي انتهى هو هذا النوع من القراءة لكانط وإنما يمكن إعادة تأويلها وإنتاج أفكار جديدة عنها. وبالأخير يرى البعض أنه من المؤكد أن هابرماس ليس فيلسوفا ما بعد حداثي لأنه يعبر عن العقلانية والشمولية، إلا أن الآراء انقسمت حول تقييمه الايجابي فهناك من يذهب إلى أنه حداثي بعديLate-Modern وليس ما بعد حداثي Post-modernity، أو حداثي.

تتسم نظرته العامة في معظم مؤلفاته[289] بالتجديد والنقد وإعادة النظر في الكثير من المفاهيم المهيمنة على الفكر المعاصر، فينتقد بالأساس النظرة الوضعية، ويشتبك مع الهيرمونيطيقا والتفسير الكلاسيكي للمادية التاريخية، وكذا تصورات مدرسة فرانكفورت من حيث كونها انتهت عند سيطرة النزعة الشكوكية والتعالي على ثقافة الحداثة السائدة. ويمكن وضع ملامح هذا المشروع في عدة محاور:

- نقد التراث الفلسفي الميتافيزيقي المستند على فلسفة الوعي.
- استلهام بعض مناهج العلوم الاجتماعية.
- تعزيز وتقدير المنهج الابستمولوجي في البحث النظري.
- التحول لفلسفة اللغة، واعتبارها جزءا من المشروع الحداثي.
- بناء وصياغة أسس نظرية تواصلية عقلانية تعتمد على النقد "العقلانية التواصلية".

وانطلاقا من هذا المشروع سنطرح عدة قضايا ميزت نظرية هابرماس بصفة عامة:

في القضية الأولي: يناقش هابرماس موقفه من تراجع دور الذات العارفة انطلاقا من تطور المعرفة العلمية، فما قدمته النزعة الوضعية أنها فصلت العلم عن الفلسفة، وقالت بأن مفهوم الذات العارفة- التي تنشأ بناء عليها نظرية المعرفة التقليدية- لم تعد ذات قيمة كبرى في نظرية العلم المعاصر، فالعلم يشكل منظومة قيم معرفية تتجه لأن تكشف بنفسها لغز الكون. وتبدو المعرفة المعاصرة معرفة علمية ولا يتبقى للذات سوى إرادة المنهجية العلمية، ومن ثم فقد كبتت الوضعية العلمية تقاليد الفكر، واحتكرت فعالية التفهم الذاتي للعلوم، ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتي لنقد المعرفة من خلال هيجل وماركس لم يعد المظهر الموضوعي يتحقق من خلال العودة إلى كانت، وإنما فقط بصورة محايثة من خلال منهجية مكرهة على التأمل الذاتي وتابعة لمشكلاتها الخاصة والموضوعية التي تعكس للعلم ما في ذاته من حقائق مبنية قانونيا، وبالتالي تحجب التكون السابق لهذه الحقائق[290].فرغم إقرار هابرماس بقيمة وأهمية المعرفة العلمية المعاصرة– إلا أنه انتقد بشدة النزعة الوضعية التي مثلتها حركة الوضعية المنطقية في النصف الأول من القرن العشرين.

وإذا كان العلم قوة منتجة فعلا، إلا أنه في تقدير هابرماس يمثل ايديولوجيا أيضا، ومن الصعب تصور حركة العلم منزهة عن كل توجه مسبق في إدارته من قبل السلطات وأصحاب المصالح، فالمعرفة العلمية عموما ليست مستقلة عن المجتمع. ويشير إلى أن التكنولوجيا هي إحدى سمات العلم، وأن التطور الاقتصادي مرتبط مباشرة بالتقدم التكنولوجي وبالتالي فمن مصلحة رجال الاقتصاد والمال دعم حركة العلم وممارساته والكشف عن جوانبه التطبيقية الصالحة لتطوير أدوات ووسائل الإنتاج. ومن ثم صار العلم هنا جزءا من ايديولوجيا ما، أي أن العلم- أو بالأحرى توظيف العلم - يلعب دورا في إضفاء قدر من المشروعية على النظام الاجتماعي/ السياسي المعاصر. فالعلم ليس مستقلا كما ترى الوضعية المنطقية بل سنجده عند هابرماس مرتبطا في مساره بالمصلحة، فنحن نسعى لتطوير معارفنا من أجل أن ترتد إلينا تلك المعارف بمصالح خاصة لنا كجنس بشري أو مجتمع إنساني. وحينما يبحث هابرماس عن بديل لذلك التوجه يقول: إن البديل عن التقنية القائمة حاليا، وبالتالي ترسيمة الطبيعة بوصفها المواجه أو النقيض بدلا من ترسيمة الموضوع؛ يعود إلى بنية فعل بديلة: إلى تفاعل متوسط رمزيا بالاختلاف مع الفعل العقلاني الهدف[291].

وحقيقة الأمر أنني لا أجد في موقف هابرماس من الفكر الوضعي عموما تفهما كاملا له أو تقديرا لدوره التاريخي في فصل نسق العلم عن التصورات الميتافيزيقية، وكما يقول بوتو مور: لقد تناول هابرماس الوضعية مثلما جرى في كتابات ادورنو وهوركهايمر وماركيوز، بطريقة فضفاضة وغامضة للغاية، دون التمييز مثلا بين وضعية القرن التاسع عشر، وبين الوضعية المنطقية التي تبنتها حلقة فيينا، والعقلانية النقدية التي تبناها كارل بوبر، والواقعية الحديثة، ووضعها كنقيض للنظرية الجدلية[292].

أما القضية الثانية التي يثيرها هابرماس فهي موقفه من ماركس وتحديدا من التفسير المادي للتاريخ، فماركس في أطروحاته النظرية يعتمد دوما على الممارسة الاجتماعية، وهذا ما جعل للتفسير المادي للتاريخ في الماركسية هذا الدور المحوري، إذ أنها تكشف عن علاقة العمل بالفكر، وعن صيرورة التاريخ من خلال النشاط الإنتاجي للإنسان، ذلك النشاط الذي يكشف عن ماهيته. وهذا ما دفع هابرماس للإقرار مقدما بالقدرة التأويلية للمادية التاريخية، ولكن مكمن اعتراضه أن

تنتهي المادية التاريخية إلى موقف حاسم أو إقصائي عبر تدخل الايديولوجيا في التنبوء المستقبلي– ويقصد هنا سيطرة البروليتارية في المجتمع الاشتراكي- وهابرماس لا ينكر أنه يستمد بعضا من تصوراته الأساسية من ماركس، ولكنه يطرح رؤية يعتقدها تطورية أو ما بعد ماركسية، فموقف هابرماس من المادية التاريخية هو استمرار وتعميق لموقف النظرية النقدية عموما من الماركسية عامة والمادية التاريخية بوجه خاص، وكما يقول محمد ميلاد في مقدمته لكتاب هابرماس "بعد ماركس": إن المادية التاريخية هي إحدى المرادفات الجاهزة بالنسبة للماركسية، مثلما تعد النظرية النقدية مرادفا لمدرسة فرانكفورت[293].

وهابرماس يضع الفكرة الماركسية حول تقدير قيمة العمل المنتج واعتباره هو الوحيد الذي يحرك الحياة ويطور المجتمعات موضع نقد وشك، فيذهب إلى أن العمل والتفاعل– وليس العمل فحسب – هما مناط البحث العلمي والاجتماعي، إذ يصيغ العمل علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجي، بينما يكشف التفاعل ويطور من علاقات الناس الاجتماعية. هذا التصور دفعه إلى التأكيد على ضرورة إعادة النظر في المادية التاريخية، بحيث يمكن إدخال البعد التواصلي أو التفاعلي بجانب العمل في فهم وتفسير التاريخ، وكأن هابرماس هنا يطرح نفسه في صورة متجاوزة لماركس من باب المادية التاريخية، وهي الفرضية التي ميزت التحليل الماركسي للتاريخ في القرن التاسع عشر. ولكن هذا التجاوز لا يعني أنه ينكر القيمة العلمية والقدرة الاستدلالية للمادية التاريخية. إذ انتقد التفسير الماركسي لاعتماده على نظرية العمل فحسب في فهم التطور الاجتماعي. ويشير في كتاب "النظرية والتطبيق Theory and Practice " إلى أن الحلقة الأساسية للتطور الاجتماعي تتحدد عبر البنى الخاصة بالعمل واللغة، لأنهما يسبقان الإنسان والمجتمع. فالعمل كعنصر تفاعل إنساني غير كاف لبناء وعي عملي، وتطور قوى الإنتاج أيضا غير كاف لتطور الوعي الأخلاقي، إن الوعي الأخلاقي العملي قضية مهمة عند هابرماس وضرورية لنسقه الفكري، ذلك أن التفاعل الإنساني والعيش المشترك لا يحتاج العمل فحسب، ولكنه في حاجة أيضا إلى نظرية أخلاقية عملية تؤسس لفعل تواصلي يحقق المصلحة العامة. هذا هو النقد الأول الذي يوجهه هابرماس للمادية التاريخية، أنها أسقطت عنصر اللغة من حساباتها أو على الأقل اعتبرتها تابعة لنمط الإنتاج.

أما النقد الثاني الذي يطرحه، فيشير فيه إلى أنه من الصعب فهم واقع مجتمع من خلال دراسة نمط الإنتاج فقط، وغالبا ما تذهب المادية التاريخية في دراستها وتحليلها إلى أن لكل مجتمع نمط إنتاج يميزه، وانطلاقا من هذا التصور يتم تفسير حركة التطور والتنبؤ بالمتغيرات الاجتماعية، حيث يفهم ماركس التاريخ على أنه سلسلة خفية لأساليب إنتاج تبرز، كما هي مرتبة حسب منطقها التطوري، اتجاها معينا للتطور الاجتماعي[294]. وهذا الموقف استدعى تعقيبا من هابرماس مفاده أن هذا التفسير مربك ومرتبك في الوقت نفسه، فلو قمنا بعملية تجريد لواقع أي مجتمع قديم أو حديث سنجد أمامنا عدة أساليب إنتاج قد تكون متعادلة وظيفيا وداخلة في تجسيد عملي، ولا يعني أن أحد

هذه الأساليب هو السائد؛ أنه لا يوجد صورا أخرى من أساليب الإنتاج، ونحن حينما نتناول أساليب الإنتاج هذه بالمنظور الماركسي نركز على الأسلوب المهيمن فقط ونتجاهل الأساليب الأخرى التي تلعب دورا مؤثرا في إطار التشكيلة الاجتماعية للمجتمع.

ويرى هابرماس أن النظرة الكلية والتفسير الذي يتجاهل التنوع داخل التشكيلة هو أحد سمات المادية التاريخية، متهما ماركس بعدم قدرته على تصور - بكيفية نقدية - حدود علم الاقتصاد الذي كان يعيد بناءه، ولا سيما في أنه لم يُرد ولم يستطع إعطاء نظام" قانون" خاص للمعرفة النقدية التي كان يمارسها[295]، وبالتالي كان ذلك أحد أسباب رفضه لنتائجها. هذا بالإضافة إلى أن الدراسة التاريخية للمادية التاريخية أسقطت أو تجاهلت قيما أساسية ومبادئ أولية لعبت دورا في بناء المجتمعات مثل القرابة كمؤسسة كلية، والدولة كبناء سياسي، والنشوء وعلاقته بتكوين الشخصية، ونظريات الضبط الاجتماعي كحالة طبيعية في الجماعات والدولة والإمبراطوريات، وأهمية تمثل الأفراد القيم الرمزية للعالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه.

وفي تقديري أن تأثر هابرماس بمدرسة فرانكفورت هنا كان سابقا على تفهمه المستقل للرؤية الماركسية، فقد أشار ماركس بوضوح إلى ما يخالف تصور هابرماس عنه تماما، فما ذكره ماركس هو أن العقل ليس سوى محصلة مجموعة من العلاقات، وأنه لا يوجد عقل مستقل منفصل عن واقعه، ومن ثم فدراسته بعيدا عن إطاره الاجتماعي هو فعل غير منتج على الإطلاق. ويشير في "الايديولوجيا الألمانية" أيضا أن العلاقات بين الأمم والطبقات والأفراد تحددها درجة التطور التي وصلت إليها قوى الإنتاج وتقسيم العمل، فهما المسئولان عن وجود الطبقات وكشف سر الصراع وتفسير التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية.. الخ. وأن درجة الوعي وحدود الأفكار والتصورات والمفاهيم الاجتماعية والسياسية والقوانين والأخلاق، وكل شيء تقريبا؛ محكوم بطبيعة النشاط المادي الذي يمارسه الإنسان في أي مرحلة من المراحل.

من جهة أخرى -وردا على هابرماس- فإذا كانت الذات تعي نفسها من خلال آلية أخرى، بل وتجدد مقولاتها عبر دخولها في علاقة "بين ذاتية"– كما يقول هابرماس– من خلال الكلمات، أي اللغة والأفعال والمواقف التي تتشارك فيها مع تلك الآلية أو الآليات الجديدة؛ فإن الذات الثورية تعي نفسها هي أيضا -بالضرورة- من خلال آلية أخرى هي المتلقي أو الآخر حيث يتجدد القول الثوري -سواء تنظيرا أو فعلا- بمجرد تصديره من الذات الثورية الواعية إلى ذوات أخرى، هي بالنسبة لتلك الذات موضوعها المتجسد، فإن كان الفكر هو موضوع الذات الثورية النظري، فإن الأشخاص الذين يشكلون آلية الاحتواء هم موضوع الذات الثورية العملي، مما يعني أن الإطار النظري والبنية الاجتماعية كليهما يشكلان موضوعا للذات الثورية. ومما يعني بالضرورة أيضا أننا إزاء شرط معرفي جديد يفترض منا تناوله مستقلا، ثم تناوله مندمجا في إطار ثلاثي الأبعاد بعد ذلك "الذات

الثورية -الفكر كموضوع- الآخر كموضوع ثان"، أو بالتعريف المنطقي: الذات كموضوع لمحمولين هما الفكر والآخر.

أما القضية الثالثة عند هابرماس فهي نظريته "العقلانية التواصلية" التي تتأسس على عدة محاور، الأول: العقلانية، والتي تعني استعداد الذوات القادرة على الكلام والفعل لاكتساب معارف متناسبة بصورة مستمرة وتطبيقها على واقعنا الاجتماعي والسياسي بما يحقق المصالح المشتركة. الثاني: الفلسفة، وتنشغل بالقدرة على خلق حوار مع العلوم، وبناء على ممارسة لغوية قادرة على توظيف اللغة لصالح مزيد من التفاهم. معنى هذا أن هابرماس يرى أن العقلانية الأداتية تفصل العلم عن مجالات الحياة الأخرى وتعتبره هو الحقيقة الوحيدة التي تستحق البحث. وأن العمل والقدرة على التواصل ـ وليس العمل فحسب ـ هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، والقدرة على التواصل هنا تعني اللغة، فالعمل يطور من المصلحة التقنية واللغة تطور من المصلحة العملية، ومن ثم يصبح التأويل في التواصل اللغوي ضروري حتى يصبح التفاعل البشري أكثر مرونة وفاعلية وتفهما. وهذا التفاعل يكشف نقاط القوة والضعف فيما بيننا كمجتمع إنساني، مما يوحي بضرورة ظهور بعد آخر وهو البعد النقدي الذي يكشف عن أخطاء ومشكلات كشف سرها التفاعل، وهو ما يسميه بالنوع الثالث من المصالح "بُعد العمل والتواصل" وهو "مصلحة التحرر" أو النقد الناجم أيضا عن التفاعل اللغوي. إن هذا النوع الثالث مهمته كشف التناقض الذي يتضح من خلال اللغة، فاللغة هي التي تكشف عن درجات الفهم، فهمنا للواقع، وفهمنا لبعضنا البعض، فمصطلح "المصلحة" إذن مفهوم مركزي عنده باعتباره يوجه المعرفة، وهو مستمد من نظرية كانط في العقل العملي. وما نود التنبيه عليه هنا أن الانعتاق أو التحرر عند هابرماس هو نتيجة المصلحة الثانية أي المصلحة العملية الناجمة عن اللغة أو فكرة التواصل، وليست ناتجة ـ كما نتصور في الماركسية- عن موقف الإنسان من العمل، بوصفها المصلحة الأولى كما يعتقد ماركس.

ولكن ما قيمة وأهمية اللغة عند هابرماس؟ يشير إلى أن فلاسفة الذاتية أمثال ديكارت لم يقدموا سببا معقولا لإدراك المعرفة، وأنهم جعلوا من الذات هدف كل جهد فلسفي، ويرى أن الحل هو الانتقال إلى فلسفة اللغة، لأنها ستجدد إنتاج المعاني عن كل شيء، وبالتالي ستتغير المفاهيم. يرى هابرماس أن اللغة ضرورية من حيث إنها رموز معبأة بقيم معرفية، وتلك المعرفة التي تتجسد في اللغة هي التي تعبر لنا عن الأفعال التي نقوم بها بما فيها العمل ذاته، واللغة هي التي تصاغ بها معايير الفعل وتكشف عن الذوات الفاعلة ودوافعها، فالتفاعل وخبرات تلك الذوات تكشف عن البنى التحتية لأنظمة الفعل، ويركز هابرماس على فكرة المعايير هذه لكونها تضع المنظومة الأخلاقية لا

الجمالية والتمثلات المتصلة بالعدالة، وثلاثية "العلم– الأخلاق– الجمال" وهي محور ودور الفلسفة كما صاغ عناصرها كانط.

وكأن هابرماس هنا يؤسس نظريته لإعادة تعريف المادية التاريخية انطلاقا من ماركس وتجاوزا له في الوقت نفسه، وهذا التجاوز يستدعي كانط أو المقولة الكانطية، وهابرماس هنا ماركسي بقدر ما أشار ماركس إلى قيمة العمل في التاريخ، وهو كانطي بقدر ما أوضح كانط دور الذات في الربط بين الحق والجمال بخطاب برهاني. ولكنه يظل حداثيا ولا يتحول بنقده هذا إلى ما بعد حداثي كما فعل كثيرون غيره. وهذه النقطة هي أهم محاور البحث في نظرية هابرماس.

من جهة أخرى يؤكد هابرماس على أن العقلانية التواصلية التي يدعو إليها لا تستبعد أحدا، ولا تسعى للهيمنة، بل تدعو للوصول لأكبر قدر من التفاهم داخل المجتمع، حيث يسعى لبناء مجتمع ديمقراطي يحقق فرص متكافئة في استخدام العقل والمساهمة في الحوار العام دون إقصاء، وبالتالي فإن الفارق بين المادية التاريخية والعقلانية التواصلية هو فارق في العناصر والأهداف، فعناصر المادية التاريخية هي قيمة العمل فقط، بينما تضيف العقلانية التواصلية إليها التفاعل أيضا الذي مادته اللغة وأدواته القيم الأخلاقية والجمالية التي تؤطرها الفلسفة وتحرسها وتحررها من الفكر المتعالي أو الميتافيزيقي، إنه يعتبر أن العقلانية التواصلية هي الأقرب لفهم وتفسير الواقع انطلاقا من نظرتها الأكثر شمولية، فالإنسانية تفاعلا اجتماعيا.

لقد جاءت محاولة هابرماس في التوحيد بين مفهوم المصلحة ومفهوم المعرفة، محاولة لها أهميتها في تفهم وضع الإنسان في هذا الكون، متخذا من التأمل النقدي الذاتي طريقا لذلك. وهو بهذا الموقف يوسع من مفهوم العقلانية ليضيف إلى البعد الآداتي البعد التواصلي في فهم الإنسان والمجتمع[296].

والحقيقة أن البعد التواصلي ليس جديدا ولا يميز العصر الحديث، ولكن أهم ما يميزه عند هابرماس أنه وضعه في إطار نسق معرفي وفلسفي ولم يعتبره نظرية معرفة مستقلة تجعل من اللغة في ذاتها موضوع ما بعد معرفي، الأمر الذي يبتعد به بقدر كبير وعلى خلاف رفاقه في نفس المدرسة؛ عن الخطاب الفلسفي النيتشوي الذي سجل حضورا كثيفا استنادا إلى ضرب قيم العقل والعقلانية. وسنجد على سبيل المثال أن هابرماس يصف تحول أدرنو إلى فلسفة الجمال والفن باعتباره تحولا عن الماركسية ومواقفها التحليلية من المجتمع، وهو تحول يؤدي بأدرنو بالضرورة الى تبني مقولات نيتشه التي تدعم فكرة استقلال الفن عن كل صيغ التأثر الاجتماعي والنظرة العملية، وهو ما يؤدي– وفقا لهابرماس– إلى النزوع باتجاه اللاعقلانية. وهذا هو الفعل النظري الذي أطلق عليه أدرنو التفكير الثاني ويقصد منه ذلك النمط الذي يتجاوز النظرة المباشرة أو التفسير الانعكاسي لعلاقة الفن بالواقع، ومن ثم يتجه أدرنو إلى فهم الفن في صورة مستقلة تماما عن كل محاولات ارتباط الفن بالمجتمع، وبالتالي بكل ايديولوجيا محتملة، ذلك أن العقل الجمالي الفني هو

المنوط به القيام بتلك المهمة، وهذا ما دفع البعض إلى إطلاق اسم علم الجمال السياسي على فكرة أدرنو هذه. ولا يغرب عن البال أن أساس نقدهما لماركس – أدرنو وهوركهايمر - هو أنهما تشككا في إمكانية أن تثور الطبقة العاملة، ورأيا أن ماركس كان رومانسيا إلى حد ما في بعض تصوراته الثورية. ولكنهما وخاصة أدرنو في الوقت نفسه لم يخرج بشيء بديل منطقي سوى مزيد من التوغل في ميتافيزيقا الفن والجمال. ويذهب "محمد نور الدين أفايه" إلى أن اختيار الأفق اليوتوبي "الجمال– الفني" برهان على الضعف الحقيقي ودلالة على العجز عن الفعل التاريخي. وإذا كان الارتماء في حضن المجال الجمالي تحولا للنقد من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاستطيقي، ليس إلا[297].

2- من الثورة إلى البنية

كانت أفكار ألتوسير[298] ذات صدى فرنسي وعالمي بين الباحثين في العلوم الإنسانية عامة والماركسيين بصفة خاصة، نظرا لأصالتها العلمية وظرفها التاريخي في الوقت نفسه. فقد طرحت أفكاره في الساحة الثقافية العالمية في فترة الستينيات، تلك الحقبة التي شهدت تكلسا واضحا في الفكر الاشتراكي لصالح التوظيف السياسي له من قبل التجربة الاشتراكية في روسيا وشرق أوربا، في المقابل شهدت أيضا انفتاحا نظريا لتيار عريض من البنيويين والوجوديين وعلماء الاجتماع والمدرسة النقدية الماركسية خاصة في فرنسا. وقد بدا على السطح أن الفكر الماركسي بصدد نقلة تجديدية كبرى نحو إعادة إنتاج ماركس على يد ألتوسير، والذي كانت بدايته منذ قذف حجر يأتي تحديدا من العام 1950 حينما طرح سؤالا عن المادية التاريخية، والتي من المفترض أنها نظرية علمية في دراسة التاريخ.

يطرح ألتوسير سؤاله كما يلي: هل انتهت المادية التاريخية بعد أخر سطر كتبه ماركس فيها؟ بمعنى ألا تخضع للنقد والتطوير والفحص العلمي من قبل الماركسيين أو حتى الدارسين المتخصصين في الفلسفة؟. يرى ألتوسير أن الأحزاب الشيوعية لعبت دورا في توقف نمو الماركسية، فاعتبرت أن ما كتبه ماركس هو القول الفصل والنهائي في قضايا الاشتراكية، وليس عليهم كأحزاب سوى السعي لتطبيقها. إن الجهد النظري توقف تقريبا حتى في المؤسسات العلمية والجامعية عن تتبع دراسات نقدية لماركس. ولكن بعد وفاة ستالين وعقد المؤتمر العشرين في روسيا بدأت التفسيرات اليمينية تنتشر وسط الشيوعيين كردة فعل على التزمت العقائدي الستاليني، رأى ألتوسير أن الموقفين على خطأ، وسبب ذلك هو غياب روح النقد في الكتابات وغياب النظرة الفلسفية التي تبتغي التطور العلمي والفلسفي للماركسية.

ويشير إيان كريب أنه لا يعرف السبب وراء اختفاء ألتوسير من مواضع التأثير الذي يستحقه في الفكر الماركسي في العالم!!، ولكنه يعود فيقول، وكأنه يجيب على نفسه: ومن المفارقات أيضا، أن يكون ذلك الفيلسوف المهتم بتجديد الفكر الماركسي التقليدي وتطويره، هو الفيلسوف ذاته الذي فتح بابا لتطوير نظريات ما بعد الحداثة، تلك النظريات التي ترفض بشدة أي شكل من أشكال التحليل الذي يتخذ الماركسية منطلقا له[299]، وربما يعود ذلك إلى استخدام ألتوسير لمفهوم القطعية المعرفية لماركس مع الفلسفات السابقة متأثرا في ذلك بفلسفة جاستون باشلار التي انشغلت بالمنظور القطعي عموما في الفكر. وكذلك القطعية المعرفية مع التجربة السوفييتية التي هيمنت على التفسير الماركسي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. وهو وإن كان ينتقد ذلك التوجه لا يجد أمامه سوى التفسير البنيوي للخطاب الماركسي لكي يخلصه من تلك الجبرية الفلسفية والتصورات الخطية التي سحبها السوفييت على تطور المجتمعات.

طالب ألتوسير بقراءة رأس المال قراءة فلسفية وليست اقتصادية أو تاريخية فحسب، فالرجل يرفض النظر إلى رأس المال باعتباره نقدا أو استكمالا للاقتصاد الكلاسيكي ونظرية في تطويره، ويراه نقلة ابستمولوجية مهمة في تاريخ الفكر المعاصر، وأن القراءة الفلسفية له تعني البحث في الخطاب الماركسي ذاته، في سياقه وخطواته ومنهجيته وصمته وفجواته، وربما في تناقضاته أيضا. إنه يبحث عن الخطأ في "رأس المال"، لأن الحق في البحث عن الخطأ هو حق أصيل لكل قراءة، باختصار البحث في لا وعي الخطاب، فما قدمه ماركس في "رأس المال" لا ينحصر في نقد نظريات الاقتصاديين السابقين عليه، بل ثورة كوبرنيقية في المعرفة، ثورة تجاوزت بخطوات كل من سبقه في مجال الاقتصاد والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع.

لم يفهم ألتوسير- إذن- ماركس بالطريقة التي تناولها المدرسيون أو الدارسون له، أي بطريقة تاريخية تتبعيه لأفكاره منذ مطلع شبابه وحتى وفاته، بل رأى أن ثمة نزعات مثالية وتاريخية في فكر ماركس تخلى هو عنها بعد ذلك ويجب استبعادها من فلسفته أو على الأقل لا نعول عليها كثيرا في تأسيس منظور فلسفي للماركسية، منها علي سبيل المثال تلك النزعة الإنسانية عند ماركس والتي تجلت في "مخطوطات باريس" وحديثه عن الإنسان والاغتراب، فالإنسان الفرد لم يكن هو هدف الدراسة الماركسية وإنما نظر ماركس إلى الفرد بوصفه حصيلة تشكيلة اجتماعية اقتصادية وعلاقات اجتماعية أسهمت في تشكله، فماركس أدرك الفرد من خلال البنية ولم ينطلق من الفرد إلى البنية الاجتماعية، وهذا ما دعاه- أي ألتوسير- إلى وصف كثيرٍ من الكتابات الماركسية بأنها ذات نزعة إنسانية أو ركزت على الماهية الإنسانية بوصفها متحققة في الفرد وعلاقته بالعمل أو بالمجتمع أو بالواقع المحيط، ونفس الأمر ينطبق على إبراز النزعة التاريخية عند ماركس إذ يرى ألتوسير بأن الماركسية ليست نظرية تاريخية إلا بقدر ما يمكن أن تشير إلى

دراسة نمط الإنتاج في تحولاته، فليس التاريخ سوى مسار خطي يكشف عن الصراعات الاجتماعية بين قوى متباينة المصالح. إن النزعة الإنسانية التاريخية حولت الماركسية إلى ايديولوجيا أو عقيدة جامدة ثابتة ومتحجرة، البذور المثالية التي أشاد بها المفسرون بوصفها كشفا ماركسيا ليست سوى أوهام غير حقيقية في فلسفة ماركس. وفي تقدير ألتوسير أن هذه الشبهات التي لوثت الفكر الماركسي ناجمة عن الإصرار على قراءة كل إنتاج ماركس على قدم المساواة في إنتاج نظرية المعرفة لديه. إن ماركس الكهل، تحديدا ماركس "رأس المال" هو ماركس الذي يدافع عنه ألتوسير بشرط أن تخضع القراءة المنهجية لرأس المال إلى قواعد وشروط القراءة البنيوية.

وفي تقدير ألتوسير أن ماركس ظل طوال السنوات من 1835 وحتى 1867 متأثرا بهيجل، ويحاول التخلص من هيجليته، ولكنه لم ينجح في ذلك سوى برأس المال. وبالتالي لا يمكن رؤية ماركسية ماركس بوضوح سوي انطلاقا من هذا التاريخ أو هذا العمل الرئيس في مساره الفكري والفلسفي، فماركس هو رأس المال.

ولكن إريك فروم يعارض هذا الموقف، ففي معرض تقديمه لمخطوطات باريس وصف المخطوطات بأنها فلسفة ما بعد هيجلية. والوصف له مغزى مهم جدا، ونعني أن فروم قد فهم المخطوطات بوصفها تجاوزا لهيجل، أي نقد له، وفهمها أيضا بوصفها تقدم رؤية شبه متكاملة بحيث يصح أن يصفها هو بأنها فلسفة. وفي تقديري أن فروم قد بالغ إلى حد ما في وصف المخطوطات بهذه الوصف، ذلك أن ماركس وضع تصوراته في المخطوطات ولم يكن يريد أن ينشرها، ولم نعلم أنه حاول ولو مرة واحدة للدفع بها إلى المطبعة، ناهيك عن أنها لم تكن في إخراج منهجي كالذي اعتدناه في كتابات ماركس، مما يعني أن ماركس شخصيا لم يكن راضيا تماما عن ما كتبه كمؤلف مكتمل للقارئ، واعتقد أنها كانت مجرد إرهاصات لا تخلو من قيمة طبعا، ولا تنعدم الأهمية أبدا، ولكنني لا يمكن أن اعتبرها بمفردها تمثل ما قاله فروم "فلسفة ما بعد هيجلية"، إلا إذا كان يقصد من هذا التعبير أنها رؤية ينتقد ويتجاوز بها هيجل وفقط. أما البحث عن فلسفة ماركس فاعتقد -على خلاف كل الفلاسفة السابقين واللاحقين-أننا سنجدها فيما كتب ماركس وما استكمله اللاحقون عليه والسائرون على منهاجه، فقيمة الماركسية أنها نسق مفتوح. وأعتقد أن أهم مميزاتها كفلسفة حية وجدلية وخصبة دائما، أنها ليست من تلك الفلسفات التي يمكن أن تشير إليها في مكتبتك وتقول هذا هو كل ماركس، مثلما يمكن أن نفعل مع مؤلفات أرسطو أو كانط أو هيجل. ولذلك ففي تصوري أن ماركس هو كل ما كتب، منذ الصبا وحتى الوفاة، وكل قراءة لماركس هي جزء من

العقل الماركسي المنفتح على المتغيرات. وبالتالي فلا إقرار ألتوسير ولا تحديد إريك فروم كافيان للكشف عن من هو ماركس.

من جهة أخري ينظر ألتوسير نظرة مختلفة لعلاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، إذ يرى أن الفن والأدب قد يلعبان دورا مهما وحاسما في لحظات معنية من التطور التاريخي قد تصل إلى التأثير في الاقتصاد نفسه أحيانا، ومن ثم يرفض أن يكون الأدب ايديولوجيا، وإنما يراه في منطقة وسط بين الايديولوجيا والمعرفة العلمية، فالعمل الفني لا هو إيديولوجي ولا معرفة علمية صارمة، وإنما هو محاولة لتجاوز الواقع دون الوقوع في مجازات تخيلية بعيده عنه بمسافة لا تسمح لنا بتذوقه كإمكانية حضور مستقبلي. إنه هنا يضع العوامل الثقافية والفنية في منطقة أكثر تقدما مما كان سائدا من قبل، أي أنه يجعل للمثقف الثوري دورا مهما وحيويا في البناء النظري والعملي للماركسية عموما. وربما نجد اختلافا إلى حد ما هنا مع ماركس الذي لم يجد في الفن والنشاط الفني حلا لمشكلة اغتراب الإنسان نظرا لأنه بدأ– في عصره– يبتعد عن التعبير عن ذاتية الإنسان وخلجاته، ورأى حينئذ أن الدين والفن كليهما ابتعد عن الحضارة الإنسانية المعاصرة ومن ثم أصبحا غير قادرين على القيام بدورهما في معالجة الاغتراب.

وأخيرا، ترك ألتوسير أثرا على الفكر الماركسي بعده، خاصة لدى بيار ماشري P.Macheris، وفرانس فريني F,Vernier، ورينيه واتيان باليبار، وتيري ايجلتون. وحاول في تجربته النظرية الثرية مقاومة التقاليد الهيجلية- الماركسية التي تضعهما في سياق منهجي واحد وخاصة ما قدمه في هذا الصدد كل من جورج لوكاتش وهنري لوفيفر Lefebvreوبشكل خاص عند جولدمان Goldman .

3- خارج ظلال ماركس

هناك دائما -في ساحات العمل وتخوم الفكر- دوافع ومبررات تسمح للبعض بأن يعمل بجد وإخلاص للتوفيق بين المتناقضات، معتقدا أن الحق لا يقف مع طرف طوال الوقت، وأن الحقيقة مراوغة. ويستطيع الإنسان بقدر من الفطنة أن ينتخب من أفكار الآخرين ما يناسب واقعه ومحيطه بما يسمح له بمرونة أكبر في مواجهة مشكلاته. وكان الطريق الثالث هو الاتجاه الذي ظل يراوغ ما بين المتن والهامش حتى حانت الفرصة الكبرى بعد انهيار الكتلة الاشتراكية فبدأت مقولاته تحتل مواقع كثيرة في العالم.، وأصبح وجوده واضحا وصوته مسموعا عن ذي قبل.

وتدور ملامح مشروع الطريق الثالث حول مجموعة من الأفكار جديرة بالنظر والدراسة، ويبذل أنصاره جهودا مضنية من أجل نحت منهج جديد في تناول قضايا قديمة، ويستخدمون آليات مختلفة في فهم وتفسير الواقع.

والحقيقة أن هذا الاتجاه متعمق الجذور في الثقافة الغربية منذ بدايات عصر الحداثة، وكثيرا ما تابعنا مناقشات مطولة في التاريخ الحديث حول مسارات الصراع الاجتماعي، ودائما ما كان هناك فصيلا يدفع باتجاه العمل من أجل إصلاحات جزئية تؤدي في النهاية إلى كبح جماح الرأسمالية.

وينبغي بداية أن نضع هذا الجهد في إطاره العام أو بمعنى آخر في سياق المشروع الفكري الغربي المعاصر حتى نتبين– ليس فقط منابع هذا المشروع- بل مصباته أيضا التي يفرغ فيها نتائج تصوراته وأفكاره، مع بيان الشروط الثقافية والاجتماعية التي أنتجت أو ساعدت على انتشار هذا الطريق.

أ- الطريق الثالث

يقول محمد الجوهري في تقديمه لكتاب "الطريق الثالث" لأنتوني جيدنز" أن الطريق الثالث: ليس بالرؤية الاجتماعية الخاصة بشعب معين، أو مجتمع بذاته، ولكنه محاولة للبحث عن طريق جديد للتنمية الاجتماعية ذات آفاق عالمية، وتأخذ هذه المحاولة في اعتبارها موت الاشتراكية.. وإفلاس النزعة المحافظة الكلاسيكية والحديثة أيضا ونهاية المرحلة التاتشرية والريجانية [300]

وحسنا عبر الجوهري عن الحد الأدنى المشترك بين منظري الطريق الثالث المعاصرين، وطرح بوضوح ما يهدف إليه هذا الاتجاه، وهو البحث عن طريق جديد للتنمية الاجتماعية، تلك التنمية التي كانت هدفا للطريقين الأول والثاني ولكنهما فشلا في تحقيقها. والفشل هنا ليس متساوي المقدار بين الرأسمالية والاشتراكية، ذلك لأن الاشتراكية قد ماتت!!، وأكبر دليل على ذلك هو تفكك الاتحاد السوفييتي، يترتب على ذلك أن مقولاتها أصبحت غير ذات جدوى، بل ولا تعبر عن الماركسية أصلا، كما أشار بوضوح رودلف باهرو[301] "Bahro,R., 1935-1997" حينما أطلق عليها "ماركسية تقريرية"، فلم تكن شيوعية بل طريقا غير رأسمالي للاقتصاد الصناعي. بينما جنحت الرأسمالية نحو التطرف الاقتصادي، وقدمت الحكومات الكبرى نموذجا لليبرالية مستبدة ومتطرفة واقصائية، وساعدها على ذلك أن الجميع بعد الاتحاد السوفييتي رفع شعار "لليمين در"،

وانشغل الغرب بكيفية التعامل مع هذه المتغيرات، فالسوق العالمي تتضاعف، وهي نقلة نوعية أهم من الكشوف الجغرافية، إن الصيد كان ثمينا.

إذن ماتت الاشتراكية وجنحت الرأسمالية، هذه هي الصيغة التي يتبناها الطريق الثالث. لذلك هو ليس طريقا ثالثا ولكنه طريق ثان يضع نفسه بديلا للاشتراكية في مواجهة الليبرالية المتطرفة، وقد ينظر إليه بوصفه صورة أخرى أو تعديلا للطريق الأول أي الرأسمالية. إن السعي قدما نحو تدمير الطبيعة واتساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء هو مبرر وجود طريق ثالث، ومبرر لطرح المعادلة كما يلي: أنه لا وجود للاشتراكية ولابد من إدخال تعديلات في توجهات النظام الرأسمالي، سيما البعد الخاص بالتنمية الاجتماعية حتى يمكن أن تستمر ولا يتعرض لمخاطر تؤدي إلى موته كما ماتت الاشتراكية.

والحقيقة أن أفكار الطريق الثالث ربما كانت سابقة على الرؤية التي نطرح لها الآن، أي سابقة على ظهور وانهيار الاتحاد السوفييتي، فنشوء أفكار تدعو إلى تأطير الرؤى لمحاذاة الممكن والأخذ بطريق ثالث ربما كان ظهورا سابقا أو متزامنا مع ظهور الماركسية ذاتها. وأعني تحديدا ظهور أفكار الديمقراطية الاجتماعية Social democracy أو الديمقراطية الاشتراكية، وهو تيار سياسي وفكري يدعم النظرة الإصلاحية والعمل البرلماني في التغيير والتراكم التدريجي، ويشير تاريخيا إلى تلك التجارب الاقتصادية والاجتماعية التي سادت شمال أوربا وبعض البلدان في غربها.

وقد اختلف المنظرون لها حول أي السبل يجب إتباعها في الاقتصاد؟، ما بين إصلاح النظام الرأسمالي مع الحفاظ عليه كنمط، أو استبداله باشتراكية تجعل من الديمقراطية بالمفهوم الليبرالي أحد أسسها. ومنذ العام 1951 تنخرط تلك الأحزاب في العالم التي تدعو لهذه الأفكار في الدولية الاشتراكية.

ويعزى إلى فرديناند لاسال[302] استخدام مصطلح "الديمقراطية الاشتراكية" مشيرا من خلاله إلى تلك الأحزاب التي تتبع المنهج العلمي أو الاشتراكية العلمية في التغيير تمييزا لها عن الاشتراكية الطوباوية. وبعد كميونة باريس أشار ماركس في مؤتمر لاهاي 1872 أنه بالإمكان أن تحصل الطبقة العاملة على حقوقها بالطرق السلمية، ولكنه شدد على أن هذا لا ينطبق على كل بلد، وكان يشير تحديدا إلى إنجلترا وأمريكا وربما هولندا. ومنذ هذا الإعلان بدأت الديمقراطية الاجتماعية تأخذ سندها النظري على الأقل من جانب ماركس، ثم ظهرت الحركة الفابية 1884 في بريطانيا ولعبت دورا هاما في ترسيخ تلك الفكرة، ولذلك ظلت الطبقة الوسطى هي المسيطرة عليها،

وقدم لرؤيتها جورج برنارد شو عام 1889، فيما كان سيدني ويب أحد ابزر رموز هذا الاتجاه والمفكر الأول للحركة. وظل الوضع على حال الأفكار العامة حتى ظهر ادوارد برنشتاين أحد قيادات الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني واستمدت من أفكاره دفعة قوية وبلورة لملامحها ومشروعها الفكري.

ومع انتشار الاتجاهات ما بعد الحداثية، تزامنا مع صعود الليبرالية الجديدة نتيجة لتأثير التاتشرية والريجانية، كان الانزياح الوسطي يتم باتجاه مزيد من اللبرلة، وكانت فترة الثمانينيات فترة تحولات مهمة في القارة الأوروبية والعالم، ولكن التحولات الأكثر جذرية كانت على بعد سنوات قليلة أي ما بعد 1990، إذ بعد انهيار الكتلة الاشتراكية حدث ارتباك نظري وتصدع تنظيمي داخل الأحزاب الاشتراكية والشيوعية الأوربية، وربما في معظم أنحاء العالم، فقد تحولت كثير من الأحزاب الشيوعية الي النهج الاشتراكي واليساري الذي يتخلي عن مقولات كانت في فترة سابقة جذرية كالثورة الشيوعية وديكتاتورية البروليتاريا، وفي ألمانيا ظهر في منتصف الثمانينيات أيضا حركة الخضر من ماركسيين سابقين وإعادة وضع أسس جديدة للحزب الديمقراطي الاجتماعي في ألمانيا بعد عام 1989،ودارت على إثر ذلك مناقشات استمرت عدة سنوات تركز على عدم تعارض الفردية مع منظومة التضامن الاجتماعي، وترى أن مناصرة البيئة ليست ضد حرية الاقتصاد، بل تدعم التطور الاقتصادي.

ومع أواخر القرن العشرين بات مصطلح يمين ويسار غير ذا قيمة في الحياة السياسية، فكلاهما فقد القدرة على كسب التأييد الشعبي، كلاهما شكل صفوة تحكم البلاد، كلاهما لم يقض على الفقر ويحسن الاقتصاد في الوقت نفسه. ومع نهاية القرن العشرين وتحديدا في 1998 كانت الرأسمالية تكفر عن ذنوبها وتتنازل لبعض الوقت للديمقراطية الاجتماعية التي تعمل وفق الشروط العامة لحركة رأس المال العالمي؛ أن تدير شئون القارة مؤقتا، فحكمت الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا والنمسا واليونان والدول الاسكندنافية، بمعنى آخر لم يكن ليحدث هذا لو كان الاتحاد السوفييتي باقيا، وهنا لا بد من سؤال، أين أثر ماركس إذن؟.

أما عن واحد من أهم أحزاب الطريق الثالث في أوربا، فقد عقد حزب العمال البريطاني مؤتمرا في أكتوبر 1987 لتغيير نمطه السياسي الاجتماعي، وتطوير مبادئ الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية التي تعتمد على السياسة الكينزية وتمنح النقابات دورا مهما عبر الاسترشاد بمطالبها، وتدعم بعض أنواع الملكية العامة كالصناعات والخدمات وتمنح الدولة بعض الالتزامات الاجتماعية.

رأى المؤتمر أن الحزب بحاجة إلى الاقتراب أكثر من الجماهير التي ابتعدت عنه نتيجة إتباع هذا النهج اليساري، فعمل على تحجيم الحس الأيديولوجي، وركز على مزيد من الاهتمام بالحريات الشخصية والاهتمام بقضايا البيئة والمجتمع المدني والمشاركة المجتمعية. لقد مال حزب العمال لأن يصبح أكثر قربا من التاتشرية، وهذا التحول يراه جيدنز تجديدا في الديمقراطية الاجتماعية.

نفس الأمر حدث في النرويج ففي الفترة من 1986– 1988من خلال حوار داخل حزب العمال النرويجي تركز على مزيد من المرونة تجاه السياسات الاقتصادية التي تدعم اقتصاد السوق والديمقراطية الاقتصادية، ووصل الأمر إلى فتح باب العضوية للجميع دون الالتزام بأي موقف أيديولوجي.

كان تيار الطريق الثالث إذن، هو الأكثر جرأة ووضوحا لأنه لا يحمل تراث الماركسية على ظهره، لذلك امتلك القدرة النظرية على تجاوز كل الخطوط الحمراء دون أن يتلفت حوله خوفا من اتهامات الردة أو الكفر بالماركسية، مما ساعده على كسب أرض جديدة خاصة في التسعينيات، ليس بسبب السقوط الشيوعي فحسب، بل أيضا بسبب الانفجار الثقافي داخل النظم الرأسمالية نحو مزيد من تفتيت الأفكار الكبرى ودعم الصيغ الثقافية التي تنتقد الكليات. فقد ذهبوا إلى التصريح بأن تنبؤات ماركس في الكثير من الموضوعات قد فشلت، كما فشلت أيضا بعض من تنبؤات آدم سميث وريكاردو، وهذا الفشل يعد درسا لنا لعدم الإفراط في التنبؤات لاسيما ونحن نعمل في حقل العلوم الإنسانية والاقتصاد السياسي، على سبيل المثال فشل ماركس في أن يرى الدرجة التي يمكن للرأسمالية أن تطور فيها نفسها، والحد الذي تستطيع من خلاله تلبية الحاجات الاقتصادية للأمم الصناعية، كما بينت إخفاقه في أن يقدم وجهات نظر متكاملة وواضحة عن أخطار البيروقراطية، ونزعة المركزة في جهاز الدولة والاقتصاد، وعن تحديد ملامح إمكانية نشوء أنظمة تسلطية كبدائل للاشتراكية[303].

ب- أنتوني جيدنز

كان السقوط الكبير في 1989/1991، فرصة هائلة أمام الجميع للانقضاض على الاشتراكية والماركسية بصفة خاصة. وما يستلزم ذلك من إعادة ضبط المصطلحات والمفاهيم وفقا لثقافة المنتصر، فانتشرت نغمة لا يسار ولا يمين، وعلى البشرية أن تنحت طريقا ثالثا بعيدا عن الاستقطاب المتطرف الذي ظل يشكل صداعا في رأس العالم على مدى قرن كامل.

ومن بين الحجج التي يستند إليها دعاة الطريق الثالث ظهور نوع من القضايا ذات الطابع العالمي لم تكن مطروحة في القرن التاسع عشر أو النصف الأول من القرن العشرين وهي قضايا يشترك في الانشغال بها اليمين واليسار معا مثل قضايا البيئة والاحتباس الحراري ونتائج العلم المدمرة وسباق التسلح والهجرة والهوية، وغير ذلك من الموضوعات التي أطلق عليها جيدنز قضايا أو مشكلات "سياسة الحياة Life Politics ". وتتطلب مواقف جذرية منها لا تصلح معها سياسات يسار الوسط كما ظهرت في السياسة الأوربية التي وصفها جيدنز بأنها رؤية خالية من المضمون والمواقف الحاسمة.

لم يكن موقف جيدنز واضحا من يسار الوسط فحسب، وإنما انطلق بالأساس، مثله في ذلك مثل الكثيرين من الديمقراطيين الاجتماعيين؛ من مسلمة منطقية يضعونها في مقدمة النسق الفكري مفادها أن السياسات الاقتصادية الرأسمالية فشلت في تحقيق دولة الرفاة، وأفرزت تجربتها مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية أدت إلى تحلل وانقسام المجتمعات. وفي المقابل فشلت أيضا النظرية الماركسية التي طرحت نفسها منذ منتصف القرن التاسع عشر كأفق متجاوز للنظام الرأسمالي في بنيته وشكله. إذ يتناول النظرية الماركسية بوصفها يوتوبيا أخلاقية ومرحلة من مراحل تطور الاشتراكية التي تحولت مع ماركس من نزعة إنسانية ميزت إبداعات السابقين عليه إلى رؤية اقتصادية تكشف عن تناقضات المجتمع البرجوازي وتستخدم فلسفة التاريخ في إثبات حجتها، وفي الوقت نفسه يعارض كل أشكال الليبرالية الجديدة التي تسعى إلى تحجيم تدخل الدولة وفتح الأسواق على مصراعيها "يتحدث هنا دفاعا عن الحداثة ولم يتجاوزها، إن الديمقراطية الاجتماعية هي اعتذار عن تجاوزات رأسمالية ما بعد الحداثة وعن تبني الليبرالية المتوحشة لتوجهات تدعو لتخفيف أعباء برامج الحماية الاجتماعية".

وينتهي إلى إقرار عدة مبادئ مثل أن الاشتراكية انتهت بلا رجعة، وأن الماركسية صارت جزءا من التاريخ، وأن الليبرالية الجديدة تفكك المنظمات الاجتماعية التي تباشرها الدولة. حتى فكرة الدولة القومية، فإنها- أي الليبرالية الجديدة- تسعي لتجاوزها لأن الدولة تعني حدودا، والحدود في حاجة لمن يدافع عنها، أي أن الدولة القومية هي بالضرورة دولة حرب، أو استعداد دائم للحرب. وفي هذا الصدد يضع جيدنز تاتشر في مواجهة توني بلير، وماركس في خانة كينز، حيث إنهما يتفقان حول أن الرأسمالية تتضمن مشكلات بنيوية، ولكن الفارق أن كينز يرى ضرورة التكيف معها ولكن ماركس يدعو أو يدعي عدم إمكانية ذلك، وأنها ستنهار. ويكاد يشير جيدنز إلى أن

ماركس كان على خطأ، فقد بقيت الرأسمالية واختفت الماركسية، وهو هنا يكمل ما بدأه من قبل برنشتاين حينما اختلف مع الماركسية وفقا لمعطيات شبيهة.

وبناء على ذلك، يحاول جيدنز- في كتابيه "الطريق الثالث" و"بعيدا عن اليسار واليمين" ومناطق متعددة في مؤلفات أخرى له، الابتعاد عن ثنائية اليمين واليسار، ويتساءل هل مازالت هذه الثنائية مهمة في عصرنا الراهن؟ وهل لا تزال محملة بقيم عملية في الفكر السياسي المعاصر؟ وهل اختلف معنى التغيير ومفهوم التقدم باختلاف صور وأشكال الصراع الاجتماعي في العالم خاصة في القرن العشرين الذي شهد صعود وانهيار الكتلة الاشتراكية ونموذجها السوفييتي؟

يتبنى جيدنز فكرة أن معنى المصطلحين "يمين ويسار" يتحركان بحسب السياق وطبيعة الصراع الدائر والقوى الاجتماعية المشاركة فيه، فيشير مثلا إلى أن دعاة السوق الحر في القرن التاسع عشر كان يطلق عليهم يساريين على اعتبار أن اليسار في ذلك الوقت كان يدعم الحريات الاقتصادية على النمط الرأسمالي في مواجهة بقايا علاقات الإنتاج الإقطاعية، ثم ظهرت دعوات بعد ذلك تدعو إلى محو التمييز بينهما تحت شعار الحركة التضامنية من أجل تقدم الإنسانية بأي وسيلة من الوسائل. ولكن ثورة 1917البلشفية قطعت الطريق أمام محاولات تعويم المفاهيم هذه، فأعادت التأكيد مرة أخرى على معنى كلمة يسار أو شيوعية وما استتبع ذلك من إعادة النظر في تعريف كثير من المصطلحات كالمساواة والديمقراطية والربح، فالاشتراكية تدفع باتجاه تأكيد المساواة في المجتمع دائما فيما يدعو اليمين للتسليم بالتدرج الاجتماعي كضرورة بقاء لديناميكية المجتمع. أما المعتدلون من اليمين فينظرون للمساواة من زاوية أن اللا مساواة تؤدي إلى إلحاق الضرر باستقرار المجتمع وتعكير مناخ الاستثمار، وليس من زاوية منح الفرص للجميع من أجل تحقيق ذواتهم، أو من زاوية حق كل المواطنين في الموارد الطبيعية للدولة، يقول جيدنز: ولقد غيرت العولمة، جنبا إلى جنب مع تفكك الشيوعية الملامح المميزة لكل من اليمين واليسار. فلم يعد هناك في المجتمعات الصناعية يسار متطرف له صوتا عال. بل هناك يمين متطرف له صوت عال، وهو يعرف نفسه على أنه استجابة للعولمة[304].

ويواصل جيدنز تصوره انطلاقا من كشف سلبيات الايديولوجيات الكلاسيكية-الاشتراكية والرأسمالية- فيدعو إلى إفساح الطريق أمام تصور آخر، ليس جديدا، ولكنه كما رأينا قادم من القرن التاسع عشر وممثل بقوة في القرن العشرين، وإن كانت بدايته الأكثر وضوحا على الصعيدين العملي والنظري في ستينيات القرن العشرين، ولكن دوره السياسي والثقافي تنامى بوضوح عندما بدأت تلوح في الأفق سيطرة الليبرالية الجديدة على أهم مركزين في العالم الرأسمالي تلك السيطرة التي انتهت بالهيمنة على مقاليد الحكم.

ويقدم جيدنز -إذن- أوراق اعتماد، أو تجديد كما يحلو له، جديدة أكثر تطورا من أفكار سابقيه لدعم التوجه الديمقراطي الاجتماعي، أي دعم الطريق الثالث الذي لا يراه سوى في حركة

تجديد دائم تفرضها تطورات العصر. ومن أمثلة ذلك التجديد المستمر في الفكر أن تحولت كثير من النظريات الجذرية إلى اتجاهات فلسفية واجتماعية تتسع لمزيد من التأويلات، فيشير مثلا إلى أن أعمال ماركس وماكس فيبر وسبنسر هي الأكثر هيمنة على نظريات علم الاجتماع الحديث، ولكن أعمالهم لم تبق كما هي دون تطوير، فأعمال ماركس أنتجت الماركسية الجديدة Neo- Marxism، فيما نتج عن أعمال دوركايم الوظيفية الجديدة، وكانت أعمال ماكس فيبر مقدمة لفلسفة الظواهر أو التأويلية. إضافة إلى أنه يتحدث مثلا عن الليبرالية المدنية[305] وعن مجتمع جديد نعيش فيه لا يتمحور حول العمل كقيمة محركة للمجتمع، ومن ثم فعلينا البحث عن خصائص هذا المجتمع بعيدا إلى حد ما عن العمل كموضوع مركزي في فهم التفاعلات الاجتماعية. ومن هنا تأتي أهمية التعمق في دراسة الطريق الثالث الذي يتبع الديمقراطية الاجتماعية منهجا.

بيد أنه يتحدث دائما عن ديمقراطية اجتماعية أوربية، إنجليزية على وجه الخصوص، وليس في حديثه أفق عالمي. لذلك تخضع تجربة توني بلير رئيس وزراء إنجلترا الأسبق لتحليلات وافية من جيدنز باعتبارها النموذج الذي أشرف بنفسه عليه من الناحية النظرية، مسترشدا بشعار حزب العمال البريطاني "من الرفاهية إلى العمل"، ومستلهما أيضا تجارب وأفكار التجربة الديمقراطية الاجتماعية الإسكندنافية.

هكذا يحدد لنا إطار البحث لديه وكأنه يقول لا تسألني عن أية تجارب أخرى!! وهذا ما أكد عليه الجوهري بنفسه في ذات المقدمة التي كتبها لكتاب الطريق الثالث، إذ يقول: أطلق البعض على جيدنز لقب المرشد الروحي لحزب العمال الجديد أو لقب المرشد الروحي لتوني بلير، وعلاقة الصداقة الفكرية والعملية بينهما علاقة ممتدة ومطروحة[306]، وحينئذ تظهر نظريات كالطريق الثالث التي تتناول القضايا من منظور مختلف فيتحدثون عن الكفاح ضد الآثار السلبية للتكنولوجيا ويطلقون عليها اسم ‘‘سياسة الحياة" متجاهلين أصل الداء وهو نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه ويعالجون أعراض هذا المرض. وهذا ما دفع المفكر الماركسي فؤاد مرسي للقول: قد يكون صحيحا أنه تم تدويل فراغ الإنسان، وتدويل تلوث البيئة، وتدويل تهديد حياة البشر. ومع ذلك فإنه لم يتم بعد تدويل العلاقات الاجتماعية [307]، التي صارت رجعية بالنسبة لتطور وسائل الإنتاج. وهذا ما يفعله الطريق الثالث إذ يركز على سياسات الحياة والإشارة دائما إلى التطور التكنولوجي، ولكنه يبحث عن تطوير العلاقات الاجتماعية خارج سياقها الحقيقي أي خارج نظرية تغيير النظام الرأسمالي ويرى أن تعديله يكفي. والحقيقة أن مهمة الطريق الثالث في صورته التي بدت لنا من مؤلفات وتصورات جيدنز لا تعدو إلا أن تكون مجرد صورة من صورة استنساخ بُنى معدلة من النظام الرأسمالي، أو بمعنى آخر مجرد صرخة ضمير واحتجاج على ما آلت إليه أنماط الحياة والتفاوت الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية.

الفصل الرابع
نظريات الإمبريالية الثقافية
الهروب إلى الأمام

كيف نقيم النظرية الثقافية المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين؟ تلك التي تتضمن كل المنتج الثقافي العالمي بدءا من دراسات فلسفة العلم حتى الأغاني الشعبية في بلدان العالم؟ إن إجابة هذا السؤال تستدعي البحث في تساؤلات أخرى ذات صلة:

1. إلى أي مدى شكلت الأطر الاقتصادية نموذجا لتأطير الأنماط الثقافية؟

2. كيف يمكننا الكشف عن جدلية العلاقة بين الاتجاهات الفلسفية من جهة والتيارات والمذاهب الأدبية والنقدية من جهة أخرى، خاصة في القرن العشرين؟

3. كيف استطاعت الإمبريالية الثقافية أن تنتج لنا حالة سيولة ثقافية ونظرية؟

إن نمط الإنتاج هو الذي يكشف لنا عن مسارات الفكر الإنساني في كل مرحلة تاريخية، حتى حينما تتداخل أساليب الإنتاج في مرحلة ما أو مجتمع معين؛ فإنه من الضروري أن يسود أي منها بحيث يلعب دورًا أكبر في تشكيل الوعي الاجتماعي، وما يؤكد هذا أننا نرى في المجتمعات أيضا أساليب تفكير مختلفة وليس أسلوبا واحدا، بيد أن أسلوب تفكير ما قد يسود على غيره من الأساليب، فيصبح هو السمة العامة التي تميز هذا العصر أو تلك المرحلة عن غيرها.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين بدأت الرأسمالية في إحداث تحولات فارقة ومتلاحقة تركت آثارها الواضحة على أنماط التفكير في العالم أجمع، وهو ما أدى إلى تذبذب معرفي لدي الذات العارفة جراء سرعة التحولات في استخدام التكنولوجيا فائقة السرعة، وأحدث متغيرين مهمين على الصعيد الفلسفي والثقافي بشكل عام، المتغير الأول: استدعاء فلسفة نيتشه وتفسيراتها باعتبارها القيمة الثقافية الأنسب لخلق حالة "يقين ترددي أو النسبية المطلقة"، تجعل الحقائق ألعوبة في يد النسبية المعرفية، والثاني: نقد فكرة الانعكاس الآلي التي أحدثت ارتباكا مفهوميا لدى بعض شرّاح الماركسية، وخلافا نظريا واسع النطاق بينهم، ولا سيما بعدما أسهم ألتوسير في طرح تلك القضية.

وسوف نتناول هنا إشكالية ما بعد الحداثة "الامبريالية الثقافية" انطلاقا من السياق الاجتماعي والاقتصادي المؤسس لها، عابرين- بهذا التناول- على ما درج عليه معظم الباحثين بدراسة القضية انطلاقا من بعدها الثقافي فقط.

أولا: ورقة التوت المعلقة في دولاب الملابس

تكشف التحولات في مسيرة الرأسمالية سعيها الدائم لعولمة كل مظاهر النشاط الإنساني، سواء كان نشاطا بدنيا أو ذهنيا، في الاقتصاد والثقافة والفكر، فكان الفلاسفة الغربيون يناقشون موضوعاتهم باعتبارها موضوعات إنسانية وعالمية، فالديمقراطية قيمة إنسانية، ومفهوم الإنسان هو ذلك الذي يحمل سمات الفرد الغربي، ومعنى الحرية ينطلق من حماية حقه في التعبير والتملك..الخ. وربما تولد هذا الحس من النزعة الاستعمارية والاستعلائية لدى الرأسمالية نفسها أعني لدى النظام ذاته، وإن كان الفكر الفلسفي هو الذي قدم تبريرا لتلك النزعة، فلم يكن لدى الفلاسفة أية موانع للقيام بذات الدور التبريري الذي قام به رجال الدين لتبرير احتلال الرجل الغربي لشعوب أفريقيا، تلك الشعوب التي رآها هيجل لا تمثل أي قيمة تاريخية في سلم الحضارة، فكان هذا الفهم هو أحد أسباب استخدام الاحتلال الغربي لما أسماه فرانز فانون "القمع الثقافي".

لقد أسهمت هذه النزعة بدرجة كبيرة في تدعيم المركزية الأوربية Euro-Centrism..تلك المركزية التي ستلعب دورا فيما بعد باعتبار أن مقولات وأفكار ما بعد الحداثة– رغم نقدها لفكرة المركز– كانت تعبيرا صارخا عما تبقي من آثار استعمارية لدى كل من المستعمِر والمستعمَر على حد سواء. فإذا كانت التكنولوجيا إنتاجا مركزيا، فالثقافة أيضا يجب أن تكون كذلك، ولكن المفكر الإفريقي أوكودا إيكشوكو Okodo Ikechukwu يرفض هذا التصور معلقا عليه بقوله: وهذا أمر غير صحيح لأن ثقافة شعب ما هي القادرة على الوفاء باحتياجاته، وأن الثقافة ليست مستقلة عن حياة المجتمع، فهي مكتملة في حد ذاتها[308]. ويمكن اعتبار أن نظره ايكشوكو هذه رؤية مغلقة للثقافة، لا تقل خطورة عن الرؤية المقابلة التي ترى أن المركزية الأوربية هي فقط المنوط بها تمكين نظرتها للعالم من الانتشار والسيادة. بيد أن الأمور لا تؤخذ بالأمنيات، فهناك دائما عوامل موضوعية تفرض على الأشياء مسارات محددة.

وفيما يتعلق بما بعد الحداثة، فإنه من المستحيل عزل تصوراتها عن السياق العام للبيئة الحاضنة لها، وأعني الرأسمالية في مرحلتها المتأخرة، تلك المرحلة التي اتسمت بخلع كل رداء ليبرالي تقليدي واستبداله بليبرالية صورية، أي ظلت الرأسمالية تنطق بلغة تخالف ما تنتهجه من سلوكيات، أي أنها نزعت ورقة التوت التي سترتها في مرحلة الحداثة واحتفظت بها في دولاب

ملابسها التنكرية، لاستدعائها في أي لحظة. إن الاستدعاء هو أحد صور التكيف الذي اشتهرت به الرأسمالية عبر تاريخها.

1- اقتصاد الأزمة

كان الفكر الرأسمالي المعاصر دائما في حاجة إلى استدعاء أصحاب المقولات الكوكبية، هؤلاء الذين يستطيعون أن يقدموا صياغات أكبر من حدود الثقافات المحلية، فضرب العلاقة بين الدال والمدلول هو منظور فوق التنوع اللغوي، ونقد الميتافيزيقا بالصورة التي تناولها نيتشه- وربما معظم فلاسفة الغرب- هو موقف فلسفي متجاوز لمعظم النظريات المثالية والمادية -وإن كان من منظور الفلسفات المادية يعتبر نقدا صوريا لا ينتج أي شيء جديد ذي قيمة. ولم يكن تقدير قيمة فلسفة هيجل واعتبارها الفلسفة الرسمية للدولة البروسية سوى حالة من الاستدعاء أيضا لتصور متوافق تماما مع الرأسمالية في مرحلة بحثها عن رؤى فلسفية متوافقة مع طموحها، وقد حدث نفس الاستدعاء من قبل الرأسمالية لأفكار كينز– التي دعى فيها لضرورة تدخل الدولة في السوق- للخروج من نفق الانهيار الكبير، وتم التخلي عنه بعدما استقرت الأوضاع، ففي تقدير هوبزباوم "Hobsbawm,E.,J "1917–2012 أن أزمة 1929– 1933 كانت مؤشرا مهما وخطيرا حول انهيار الليبرالية الكلاسيكية ومقولاتها، لذلك لم يجد العقل العملي أمامه سوى ثلاثة خيارات ينفذ بها من تلك الفضيحة العالمية للرأسمالية، الأول: الاشتراكية التي قدمت تجربة سوفيتية مميزة، وبدت بلدا يتجه نحو التصنيع ورفع معدلات النمو، والثاني: كان الديمقراطية الاجتماعية التي شهدت بنفسها على توغل الرأسمالية حتى كادت أن تنهار، ومن ثم كان لابد من إحداث تغييرات ضرورية للتكيف مع الواقع الجديد والحد من تفاقم الأزمة العالمية، أما الخيار الثالث: فتمثل في النازية الألمانية التي استلهمت مبررات وجودها من الأزمة مترامية الأطراف التي حلت بالرأسمالية العالمية، ومن نظرية النقاء العرقي التي كانت في عنفوانها في ألمانيا في ذلك الحين.

وهذا السيناريو الذي قال به هوبزباوم يتناول الموضوع بقدر من الصورية فلا ينفذ لجوهر القضية الأصلية ألا وهي أن الاشتراكية لم تكن أبدا نتاج أزمة الكساد الكبير بل إنها من أهم النظريات التي أشارت إلى أن أزمات الرأسمالية دورية ولا يمكن الفكاك منها، وبالتالي فهي لا تطرح نفسها بديلا لحل أزمة الرأسمالية- نظام الأزمات الدورية -، بل تطرح نفسها بديلا بوصفها أكثر رقيا اجتماعيا وتلبية لحاجات الإنسان الحقيقية، والحد من تداعيات الاغتراب والاستلاب الذي يتم على الأصعدة الفردية والجماعية، المحلية والعالمية.

إن الخلاف بين الرأسمالية والاشتراكية ليس خلافا حول الحد من الضرائب، أو حول الموضة والأزياء؛ ولكنه خلاف فلسفي واقتصادي وسياسي، خلاف إيديولوجي وإنساني بالدرجة الأولي. وما يؤكد ذلك، أي ما يؤكد استعداد الرأسمالية للتكيف حتى لا تتنازل عن عرش قيادة العالم؛ هو أنه بعد الأزمة الاقتصادية العالمية التي ضربت الرأسمالية في ثلاثينيات القرن العشرين بدأت تظهر أسس ومعالم النظرية الوظيفية في علم الاجتماع على يد تالكوت بارسونز "Parsons,T"1902-1979، وفي اعتقادي أنها لم تكن انعكاسا للازمة الاقتصادية فحسب، بل أيضا ردا على سطوة الماركسية في ذلك الحين، وهذا ما يشير إليه ايان كريب بقوله: إن نظرية بارسونز قد تطورت في حقيقة الآمر ردا على تحديات الماركسية، فإن كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدين الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية البنائية نظرية عامة عن المجتمع لا تبرر الرأسمالية كما يعتقد في العادة، بقدر ما تقدم تفسيرا وفهما لصعوبات الرأسمالية دون أن تدينها[309]، فبارسونز على عكس توماس كون Kuhn,T.,، يرى أن الأزمات التي تواجه الرأسمالية لا يجب أن تؤدي إلى تغيير البارادايم Paradigm، ولكنها تؤدي إلى محاولة التغلب على الصعوبات التي تواجهه عبر إعادة هيكلة أجزاء من النظام، بحيث يصبح أكثر مرونة وقدرة على الاستجابة للمتغيرات. وفي تقديري أن بارسونز يمثل الحالة الهيجلية متشخصة في علم الاجتماع في القرن العشرين، فالوظيفة المعرفية للنسق الهيجلي في القرن التاسع عشر تكاد تتشابه من حيث المهام والدور والقيمة لأهمية النسق البارسونزي في القرن العشرين. بمعني أننا إزاء تحول في المهام الخدمية من الفلسفة الي علم الاجتماع. ولم يكن هذا التحول سوى تلبية للمتطلبات الاجتماعية والثقافية للمجتمع الرأسمالي نفسه الذي وقع في أزمة على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر ذاته، والذي بدا -ما قبل بارسونز- غير قادر على تقديم إجابات كافية لأزمات متجددة.

كانت الحاجة إلى بارسونز مهمة بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنها أخذت في فقدان بريقها في الستينيات تحت ضغط أفكار ما بعد الحداثة التي سعت إلى هدم كل شيء حولها. إن بارسونز هو نموذج للمفكر الرأسمالي الذي سعى بكل جهده لتجاهل ماركس وحصر نفسه ونظريته ومقولاته بين دوركايم وماكس فيبر فقط. ومن هنا يمكن تفسير لماذا حظي بارسونز ونظريته بهذا الاهتمام الكبير في الثقافة الغربية، فلم يكن أمام الرأسمالية سوى الانصياع لأفكاره في الفترة ما بعد أزمة الكساد العظيم، كما انصاعت لأفكار كينز في الاقتصاد إبان نفس الأزمة، فالأخذ بالتكيف وإعادة الهيكلة وأسباب أخرى كثيرة واجهت الرأسمالية عالميا على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي أدى إلى سعي الرأسمالية بكل الطرق لأن تنشد الاستقرار النسبي والحفاظ على وجودها بأي ثمن، حتى وصل الأمر على صعيد الفكر والثقافة إلى تبني نظريات المابعد، تلك الرؤى التي انطلقت تحديدا من فرنسا. حقا إن نفس الناس الذين يؤسسون علاقاتهم الاجتماعية لتطابق إنتاجهم المادي، تراهم ينتجون أيضا المبادئ والأفكار واللوائح لكي تطابق علاقاتهم الاجتماعية. وهكذا فإن هذه الأفكار وهذه اللوائح ليست أبدية كالعلاقات التي تعبر عنها. إنها إنتاج تاريخي وفترة انتقال[310].

ولم تختلف المرحلة الأخيرة من تطور الرأسمالية، خاصة منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى الآن، عن الفترات السابقة في تاريخها اختلافا جذريا، فكل ما سجل بأيدي مفكري ما بعد الحداثة عن مواقفهم الرافضة للعقلانية والتنوير ومفاهيم الصدق والحقيقة والوجود.. الخ؛ جرى

بشكل أو بآخر في القرون الثلاثة الأخيرة في إطار فلسفات النقد، وهناك عشرات الأمثلة الدالة على ذلك، كل ما هنالك أن ما بعد الحداثة كان صوتها أعلى من فلاسفة سابقين دعوا إلى نقض بعض أفكار الحداثة من منظور حداثي أيضا، صوتها أعلى بسبب أن ثورة الاتصالات سمحت بذلك، وأن غياب الفكر المضاد تراجع بصورة مدهشة، وأن الفراغ الثقافي أدى إلى سيطرة ثقافة الصورة وأنشطة الهامش على المشهد العالمي. إن تأثير سلسلة أفلام رامبو– على سبيل المثال- فاق الأثر الذي تركه فوكوياما على الوعي الجمعي العالمي.

بيد أن الأمر لم يكن أقل خطورة على الصعيد الاقتصادي، حيث شهد النصف الثاني من القرن العشرين انقلابا اقتصاديا عبر حركة التجارة الدولية التي حققت معدلات نمو أسرع من الإنتاج الصناعي داخل العالم الرأسمالي. ويعزي فؤاد مرسي أحد أسباب ذلك إلى ثورة الاتصالات والثورة العلمية التكنولوجية ودورهما في تخصيص الاستثمارات عموما، أي نقل الصناعات الثقيلة لبلدان الجنوب والصناعات ذات التكلفة العالية لبلدان بها أيدي عاملة رخيصة، وكذلك نقل الصناعات الخطرة خارج مركز الرأسمالية الأوربية. مما صاحب ذلك ضرورة الإقدام على تخفيضات جمركية كبيرة لسهولة التدويل، فقد كانت المعدلات السنوية المتوسطة للإنتاج الصناعي بين عامي 1913- 1950 أعلى بحوالي 1.8 مرة من معدل نمو الصادرات العالمية. وقد انقلب الاتجاه في الفترة التالية ما بين عامي1950–1970، وأصبحت معدلات نمو الصادرات أعلى بحوالي1.3مرة من معدل نمو النتاج الصناعي[311]، مما أدى في نهاية المطاف إلى إحلال التجارة محل الصناعة في ترتيب أولويات النظام الرأسمالي بسبب نمو التجارة الدولية، ومن ثم إلي نتائج مهمة جدا منها قوانين اقتصادية تدعو لفتح الأسواق المحلية وضرب فكرة التنمية المستقلة، وكذلك نقل تقاليد وقيم ثقافية غربية للخارج، بما أسهم في تأسيس أنماط حياتية ومعيشية وثقافية مختلفة عن ذي قبل. لقد بدأ رأس المال في التوسع والانتقال خارج حدود الأقطار الغنية في صورتين، الأولى: على هيئة قروض ومنح ومساعدات مالية نظمتها هيئات دولية، والثانية: على هيئة نقل استثمارات مالية في الصناعات ومراكز التجارة في بلدان العالم المختلفة عبر نقل وحدات إنتاجية لشركات عالمية كبرى إلى العالم الثالث أو إلى أوربا خاصة في خمسينيات القرن الماضي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرة.

واعتبارا من سبعينيات القرن العشرين بدأ اقتصاد السوق الحر يشهد تقاربا واندماجا على أكثر من صعيد، في التجارة والاستثمارات والتمويل صاحبها موجات هجرة كبيرة، واتخذت هذه التغيرات الاقتصادية طابعا كونيا، وتزايدت نسب ومعدلات التصدير سواء فيما بين البلدان المتقدمة أو من البلدان المتقدمة إلى النامية. وما أن انتهى عقد السبعينيات أو كاد حتى كانت مارجريت تاتشر وحزبها على مقعد السلطة في واحدة من أهم مراكز الرأسمالية العالمية– انجلترا– عام 1979 ثم أعقبها وصول ريجان إلى السلطة في الولايات المتحدة عام 1981ليبدأ عصر الليبرالية الجديدة

كنتيجة لمقدمات مهدت لها السياسات الاقتصادية ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكمقدمة لتحولات ستحدث على أثر ذلك.

ولم تترك تلك التحولات أثارها على قمة الجبل فحسب، بل أصابت العالم الثالث أيضا، حيث وجدت الشعوب المستقلة عن الاستعمار نفسها في قلب التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وحينما حاولت استلهام التجارب الحديثة للحضارة الغربية وجدت هناك من ينتقد الحداثة ويدعو لهجرها ومروجين لما بعد الحداثة، فتبنى بعض نخب العالم الثالث– في حالة اغتراب طوعي- رؤى ما بعد الحداثة، وانكفأ البعض الآخر نحو الأصالة في تراثهم الثقافي خوفا من ضياع الهوية، مما ساعد على تضخم حالة الجمود. لقد دمر الغرب الجنوب مرات ثلاث: بالاستعمار، ثم بالتبعية الاقتصادية ثم بتشويه النخب الثقافية عبر دفعهم نحو سياق ثقافي مختلف حضاريا أو انتحارهم داخل تراث ثقافي يقتله الواقع كل لحظة.

وعلى الصعيد السياسي يبدو الأمر وكأننا نشيع جثمان الليبرالية المنظمة لتحل محلها الليبرالية المستبدة– على حد تعبير رمزي ذكي- في إدارة الدول، وهو إحلال قلص كثيرا من قدرة الطبقة الوسطى على تدعيم فكرة التنوع في إطار الوحدة، وبالتالي استبدل مشروع تبعية كبير وضخم ومنظم بمشروعات النهضة والتحديث والتقدم، مفاد هذا المشروع أن تراكم رأس المال الذي أنتجته الليبرالية الكينزية 1945-1970 سوف يؤدي إلى أزمة كساد عالمي، ومن ثم ليس من حل سوى تشجيع ثقافة الاستهلاك التي أفسحت المجال واسعا للرأسمالية الطفيلية والتابعة التي أغرقت بلدان الجنوب في حالة تبعية، فانزوت الطبقة الوسطى– في غالبية البلدان المتخلفة- قيميا: بسبب عولمة الثقافة الليبرالية المتوحشة بمساعدة اليمين الديني وفشلها في التبشير ببرنامج تنويري يؤسس لثقافة وطنية ديمقراطية، واقتصاديا: بسبب عدم قدرتها على المنافسة أو الاستمرار في قيادة الأوطان. ومن الطبيعي أنه بعد غياب الطبقة الوسطى عن القيام بدورها التاريخي؛ فلابد وأن يتراجع تأثيرها السياسي في مقاومة تمدد الاستثمارات والاستيراد والاحتكار الذي يصبح أمرا ضروريا في ظل غياب المنافسة والحماية.

وبحسب إشارات لستر ثارو، فإن هذا الميل الدائم لتعظيم الاحتكار على حساب الإنتاج نفسه؛ كان سمة عامة للرأسمالية على مدى قرونها الأربعة الأخيرة، ففي السابق انشغلت شركات السكك الحديدية- بوصفها الوسيلة الأكبر والأسرع في نقل البضائع- باستغلال هذه الميزة النسبية التي حققها العلم بالأساس في تعظيم الأرباح، حدث نفس الأمر مع تجارة الصلب والمعادن، ثم مع النفط، ويحدث اليوم بصورة أكثر ربحية واحتكارا مع شركات بيع التكنولوجيا والاتصالات. إن الاتجاه

للربح ومن ثم الاحتكار ظل طوال الوقت اتجاها مشروعا في بنية النظام نفسه، وصاحبه طوال الوقت مشروعا ثقافيا وفلسفيا وإعلاميا يتناسب مع طبيعة التحولات داخل الرأسمالية كمؤسسة.

وازداد الأمر سوءا بعد عام 1991 لسببين، الأول: الركود الاقتصادي نتيجة سياسات الاندماج بين الشركات التي انتشرت في الثمانينيات من القرن العشرين مما أدى إلى انخفاض الإيرادات مقابل ثبات معدلات الفوائد التي تدفعها تلك الشركات، والثاني: بسبب التكاليف الباهظة التي دفعها الغرب جراء انهيار الكتلة الاشتراكية، مما أسهم في اضطراب السوق العالمي بعض الشيء. وعلى سبيل المثال لم تكن أزمة تصدير رأس المال الأجنبي خاصة الأمريكي عن طريق المصارف الدولية سوى إحدى وسائل الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية في الخروج من أزمتها التي كاد الركود أن يضعها في مأزق تاريخي، وهو ما دفع تلك المصارف للإقراض الخارجي وتمويل القروض.

وجدير بالذكر أن الاستثمار الأمريكي كان في الربع الثالث من القرن العشرين 50– 1975 متجها في معظمه لأوربا الغربية كمساعدات، ولكنه يتخذ صورة قروض ومديونيات عندما يتوجه للعالم الثالث. ويشير فؤاد مرسي إلى أنه اعتبارا من 1974 تقريبا وصل تمويل تلك القروض إلى 45 مليار دولار سنويا، فكان للعالم الثالث النصيب الأكبر منها، إذ كان لتنامى هذا الدور الكبير للمصارف الدولية أسباب كثيرة منها ما يسمى بالدولارات النفطية التي تراكمت نتيجة بيع النفط وإيداع أمواله في البنوك الأوربية والأمريكية، فأعيد ضخها مرة أخرى لخنق فقراء العالم وإغراقهم في بحر الديون. ثم مارست الرأسمالية العالمية مزيد من الضغط على تلك البلدان لسد خدمات الدين مما دعم من الأهمية المركزية للمصارف الدولية في الاقتصاد العالمي، وصارت تقود حركة رأس المال الدولي. ويخلص إلى نتيجة مهمة مفادها: يظل التطور الرأسمالي دائما تطورا غير متكافئ.. وظاهرة التدويل المضطرد للإنتاج ورأس المال التي أخرجت إلى الوجود رأسمالية متخطية للقوميات هي نفسها التي تشهد إدماج الدول النامية أكثر فأكثر في إطار السوق الرأسمالية العالمية[312]، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى مزيد من التبعية للمركز لا سيما الولايات المتحدة، وتمر تلك التبعية بالطبع عن طريق المؤسسات الاقتصادية الدولية التي تقوم بدور ناظر الوقف.

هنا نحن أمام دور يتعاظم باستمرار للتجارة الدولية والاستثمار العالمي، وبالتالي أمام عالم جديد يتشكل يقوم على حرية حركة رأس المال تحت ضغط الرغبة في النمو وفتح آفاق التجارة وإعادة النظر في إجراءات الحماية الوطنية والتعريفات الجمركية، أي الاستعداد لفتح الأسواق من أجل الوجود في عالم الاقتصاد العالمي. إن غلق الحدود والانكفاء على الذات اقتصاديا لن يؤدي إلى أي تقدم أو نمو اقتصادي وفقا لمنطق الفكر الاقتصادي الغربي آنذاك، هكذا فرضت الرأسمالية أسلوبها على الحياة في النصف الثاني من القرن العشرين. فالتوجه نحو اقتصاد السوق صار مسارا اجباريا، ومقاومته لن تجدي نفعا - هكذا يروجون- وعلى سبيل المثال، ففي التسعينيات– كما تقول نعومي كلاين- متهكمة: كانت موسكو في حالة هيجان، كانت تبيع ممتلكاتها بأسرع وقت ممكن لكبار موظفي الحزب الشيوعي الذين تحولوا إلى متعهدين. وإن كانت موسكو قد استسلمت، فكيف

ستتمكن مجموعة من المناضلين الفقراء في جنوب أفريقيا من مقاومة هذه الموجة العارمة؟ [313]، هكذا كان يتم التلاعب بالعقول.

ويأبى القرن العشرين أن يمر دون أن يؤكد على السمة الدورية للأزمة الرأسمالية، إذ شهد عقد التسعينيات من القرن العشرين أكثر الأزمات الرأسمالية بروزا في النظام العالمي منذ أزمة 1929، حيث امتنعت بعض بلدان أمريكا اللاتينية عن سداد الديون في ثمانينيات القرن الماضي، وتزامنت معها أزمات مالية أوربية في العامين 92-1993، أدت إلى خفض العملات المحلية، وتبعتها روسيا في نفس الإجراء عام 1998، بيد أن أزمة شرق آسيا كانت الأشد عنفا فيما بين عامي 97- 1998، وفي تقدير بعض المحللين الاقتصاديين أن تلك الأزمات إنما هي تعبير واضح عن نهاية الليبرالية الجديدة، وهذا ما أكده رئيس الوزراء الإنجليزي السابق جوردن براون Gordon Brown في تصريح له أقر فيه بضرورة البحث عن أنظمة تعاون اقتصادي دولي بديل، مما شجع الغربيين على إنشاء مجموعة العشرين في 1999 لمواجهة أزمات الاقتصاد في شرق أسيا. ونظرا لاضطرار كثير من البلدان الأوربية والأسيوية لاتخاذ إجراءات حماية وطنية لمنتجاتها ولقيمة عملاتها المحلية، وهو نوع من تدخل الدولة لطالما انتقده رواد السوق الحر. ولكن دور هذه المجموعة أصبح عالميا لا سيما إبان أزمة الرهن العقاري في 2008، فتحول اسمها إلى "المنتدى الرئيس للتعاون الاقتصادي الدولي" الذي يضم عشرين دولة، يمثل الاتحاد الأوربي فيها ككتلة واحدة، إضافة إلى بعض البلدان الكبرى، وبعض البلدان التي حققت نموا سريعا في العقود الأخيرة. ومجموعة العشرين هذه تسيطر على حوالي 85 % من الاقتصاد العالمي. وقد عملت على تطوير بعض مواد وقواعد عمل صندوق النقد الدولي نحو مزيد من الإصلاح ومقرطة آليات اتخاذ القرار، وذلك في المؤتمر الثالث لقمة العشرين الذي انعقد في بيتسبرج بالولايات المتحدة الأمريكية، والهدف هو العمل على إيقاف النزيف والتفاوت الاقتصادي ورفع معدلات النمو والتشغيل ..الخ، ولكنها لم تنفذ إلى عمق المشكلة، وهي بنية النظام نفسه، أي أنها لم تؤشر إلى التخلي عن النظام الرأسمالي في مفاهيمه التقليدية، بيد أنها لا تلتئم مع فلسفة الليبرالية الجديدة التي انطلقت خلال الربع الأخير من القرن العشرين[314].

ولعل آخر الأزمات وأخطرها أثرا هي الأزمة الحالية "أزمة الرهن العقاري" أو أزمة وول ستريت 2008 التي اتخذت شكلا عالميا وتأثيرا ربما كان أكثر اتساعا من أية أزمة سابقة إلى درجة دفعت ساركوزي للقول بأن النظام المالي الراهن لم يعد صالحا للبقاء، كان ساركوزي يقول هذا والعالم به حوالي 250 مليون عاطل عن العمل في إحصاء 2009. وربما كان من نتائج تلك الأزمة أن تنامت صيحات نقد نظام القطب الواحد، فمنذ أن تحولت القيادة الاقتصادية للعالم إلى الولايات المتحدة عقب انتهاء الحرب العالمية، وتضاعفت سيطرتها بعد انهيار الكتلة الاشتراكية ودخول الصين في خضم الاقتصاد الدولي تحت القيادة الأمريكية. مما شكل خطورة أكبر على الاقتصاد الدولي؛ حتى كانت أزمة الرهن العقاري هي ناقوس الخطر الذي يدق على رؤوس الجميع، إذ بات من المستحيل أن يهيمن قطب واحد على الاقتصاد الدولي بتلك الصورة التي بدت في العقد الأول

من القرن الحادي والعشرين، فظهر في العالم بوادر تشاركية عالمية في إدارة الاقتصاد الدولي، وإن ظلت الولايات المتحدة صاحبة الكلمة الأولى. كل ما أمكن لنا اكتسابه من تلك المتغيرات هو انخفاض صوت الليبرالية الجديدة إلى حد ما، بعدما فشلت تنبؤاتها بتقدم الاقتصاد العالمي وحل مشكلاته كلما تقدمنا أكثر في تبني مقولاتها "اقتصاديا وثقافيا وسياسيا".

واليوم لا يستطيع أحد أن يدعي أن النظام العالمي الجديد الذي قال عنه جورش بوش الأب لا يزال قائما، ولا يدعي أحد أيضا أن نظام القطب الواحد نجح في البقاء طويلا، إذ تؤكد الشواهد أن العولمة لم تتمكن من محو الصورة التاريخية للدولة القومية، تلك الصورة التي تنتسب تاريخيا إلى مرحلة الحداثة، وقد أشار باراك أوباما الرئيس الأمريكي السابق في 2009 إلى أن نظام القطب الواحد لم يعد موجودا، وأنه لا بديل سوى التعاون المشترك بين الأمم، وضرورة الاعتراف بأن المصالح هي أساس علاقات الدولة اليوم أكثر من أي وقت مضى. ومع أزمة 2008 نجد أن ساركوزي يحمل الولايات المتحدة المسئولية عنها، حيث بدأت الأزمة فيها وانتشرت إلى باقي العالم، مما يعني أن هناك رغبة عالمية في البحث عن مستقبل مشترك بعيدا عن مراهقات ومراهنات المركز. لقد باتت قضايا مثل البيئة والاحتباس الحراري والهجرة والمرض والإرهاب والتطرف؛ ذات بعد عالمي مشترك للبشرية أكثر من أي قوت مضى، مما دفع البعض -من بينهم سمير أمين- إلى الدعوة لإنشاء عولمة بديلة أو مضادة.

ولكن ما يهمنا الآن، هل تمثل هذه الهزات الاقتصادية العالمية عودة إلى الحداثة من جديد؟ بالطبع لا، فالتاريخ لا يعود إلى الوراء أبدا، والتخلي عن الليبرالية المعتدلة بات أمرا محتوما، ولكن تلك الحتمية ما كان لها أن تظهر لنا وكأنها أمر عسكري من قبل بلدان الغرب، بل جاءت كخيار طبيعي لهؤلاء المستهلكين قبل أن تكون خيارا لأصحاب الأعمال، بمعنى أن الأمر تطلب من الرأسمالية أن تستدعي قوات جيش الثقافة والإعلام لتغيير مفاهيم الناس عن كل شيء.. ابتداء من مفهوم العقل وحتى حقوق المثليين، ولتجعل الجميع مندفعين نحو مزيد من تفكيك كل المقولات الثقافية والمفاهيم الاقتصادية التي تستند إلى ليبرالية ذات أفق مستتير.

وحقيقة الأمر، فإن ما حدث في الاقتصاد انعكس مباشرة على المجالين الثقافي والفكري ولكن بطريقة معقدة نوعا ما. فبينما تركز نظريات النقد المعاصرة– تحديدا نظرية التلقي– على القارئ بوصفه منتج النص الحقيقي، تركز أيضا نظريات الاقتصاد المعاصرة على المستهلك– عبر الإعلام والإعلانات والدعاية المتطورة التي تصلك في غرفة نومك- بوصفه منتج الربح. وبينما تتجه نظريات الثقافة إلى المواطن الفرد لتدعم فيه روح المواطنة في العالم الإنساني والفردانية

وحقه الأصيل في التصرف في ماله وممتلكاته وجنسيته ومعتقداته حتى في جسده كيفما يشاء، اتجهت أيضا نظريات الاقتصاد المعاصرة إلى دعم روح هذه الاستقلالية الذاتية والنزعة الاستهلاكية، "موبايل لكل فرد في الأسرة بدلا من هاتف أرضي يشترك فيه الجميع، بحيث بدت الأسرة الواحدة منعزلة في غرف داخل المسكن، لكل واحد منها عالمه الخاص الذي قد يمتد إلى جهات العالم الأربع- سيارة خاصة وصلت للشرائح الدنيا حتى لو كانت موديلا قديما- لاب توب لكل فرد غالبا يتم الحصول عليه بأقساط شهرية- الفصل والتمييز بين ملابس الشباب والرجال، حتي قصات الشعر وموضات النساء...الخ". وبذلك تحولت الرأسمالية من دعم الخصوصية الفردية في بداياتها الأولى إلى تغذية الخصوصية الاستهلاكية.

وقد كان من نتائج هذا التدويل للإنتاج والتبادل أن تحولت الثقافة أيضا إلى أداة بث للقيم الغربية والنزعة الاستهلاكية لدى شعوب الأرض، وظهر ما يسمى بالرأسمال الثقافي، بموجبه يتم التعامل مع المنتج الثقافي بوصفه قيمة استهلاكية ووظيفية تدعم أنماط الاستهلاك؛ فصار هذا النوع من الإنتاج الثقافي آخر أطوار الحياة الرأسمالية، نظرا لقدرته على تراكم رأس المال الذي يكاد أن يحل محل الاستعمار الاستيطاني، إذ تتحول حياة الشخص نفسه إلى السلعة التي يشتريها هو نفسه، فلاعب كرة القدم الذي يتم شراؤه من البرازيل مثلا يصبح أداة لحصد الأموال بعد تشفير المباريات"أي تسويقها كسلعة"، وبذلك تتحول مهارات اللاعب هذا إلى سلعة بالنسبة لمواطنيه، بل وله شخصيا، إذ لا يكاد يشاهد نفسه وهو يلعب بعد ذلك قبل أن يدفع أموالا مقابل المشاهدة، وكذا الأمر بالنسبة إلى الترويج لفيديوهات تتعلق بمواطنين يتسلقون جبالا، أو يمارسون ألعابا خطرة، أو نساء يقدمن أنفسهن كسلعة مقابل تقديم خدمات جنسية عبر وسائل الاتصال والفيديوهات ...الخ. إن إعادة التشكيل من الإنتاج الصناعي إلى الرأسمالية الثقافية يصاحبه تحول ملحوظ من أخلاقيات العمل إلى أخلاقيات اللعب.

وحيث أن العصر الصناعي تميز بجعل العمل سلعة، نجد أن عصر الوصول يتعلق أولا وأخيرا وقبل كل شيء بجعل اللعب سلعة، ونعني بذلك تسويق الموارد الثقافية، بما في ذلك الطقوس والشعائر المختلفة، والفنون والاحتفالات والحركات الاجتماعية، والفعاليات الروحية والودية وارتباطات المواطنين، وكل ذلك بهيئة تسلية شخصية مدفوعة الثمن[315] .وبذلك يصبح الاستهلاك في نظر الليبرالية المتطرفة ومنتجي الثقافة ما بعد الحداثية "هو الهوية" وفقا لتعبير بودريلار Baudrillard، فلا وجود لحقيقة عليا أو قيمة ثابتة أو مفاهيم ينبغي الدفاع عنها حتى الموت، وليس في الحياة من مقدس سوى الحياة نفسها، وأن الذات الفردية هي أسمى الأشياء في هذا الكون، وربما كان النازيون والفاشيون الجدد على غير توافق تام مع تلك الأفكار لأنهم يعتقدون في الروح الجماعية للأمة، ويرون أن وحدة العرق والحق في الدفاع عنه أمر واجب، وهو ما يجعلهم غير

راضين تماما عن كل ما تطرحه ما بعد الحداثة، ولكنه عدم رضى منطلق من تصور أكثر انحطاطا مما تدعو له ما بعد الحداثة والليبرالية المتوحشة.

ومن المؤكد أن هذا التردي قد انعكس على الدراسات الثقافية أيضا؟ وسأشير هنا بوضوح إلى أن الصعود الأبرز لاسم وفلسفة ومقولات نيتشه كانت أكثر نشاطا في تلك الفترة، وكما يقول أنباذوقليس "الشبيه يدرك شبيهه" فإن الرأسمالية العالمية، وتحديدا الليبرالية الثقافية، أدمجت في إنتاجها الفكري نظريات الفوضى والعدمية واختلال الصدق والمعنى ودعمت نظريات تعدد القراءات واللاشعور الفردي. وكذا انطلقت من ذات الفلسفة الاقتصادية الرأسمالية المعاصرة أيضا، وتحديدا من فكرة واضحة ومحددة يدعمها الواقع وهي أن اقتصاد الحداثة- بحسب آدم سميث- يفترض أن سعي الفرد لتحقيق الربح يؤدي دائما إلى تعزيز النمو الاقتصادي. ولكن ثمة مشكلة ظهرت في التطبيق. فما اسماه آدم سميث "اليد الخفية" كثيرا ما تحولت إلى يد نشال. وكثيرا ما تبين أن الأسواق الحرة التي لا قيود عليها تكشف عن أنشطة مربحة للغاية، ولكنها ليست منتجة على الإطلاق. وأثبتت التجربة العملية أن تعظيم الربح لا يؤدي دائما إلى تعظيم النتائج[316].

ولكن الثورة العلمية والتكنولوجية نقلت العالم لمظهر أخر من الاقتصاد، ينطلق من أن الاقتصاد المادي يتقلص. وإذا كان من مميزات العصر الصناعي تكديس الرأسمال المادي والأملاك، فالعصر الجديد يثمن أشكالا غير ملموسة من القوة محصورة في حزمات من المعلومات والموجودات الذكية. والحقيقة أن المنتجات المادية والتي كانت لزمن بعيد مقياسا للثروة في العصر الصناعي بدأت تفقد مادتها[317]، حيث تميزت الفترة من 1980 مع بداية الليبرالية الجديدة إلى الآن، بالتحول تدريجيا من مرحلة التصنيع إلى الخدمات المالية والمعلوماتية، وتشير الأرقام إلى أن قيمة الخدمات قد ارتفعت في خلال الربع قرن الأخير بالمملكة المتحدة من 56% إلى 76% ، ولذلك سرَّعت هذه التغيرات تدفق المعلومات والسلع والخدمات والمال، وأفرزت التقلب، نتيجة لاستجابة قوى السوق للأحداث. ولم يعد عالم أواخر القرن العشرين عالما فيه الأشخاص العاديون والمجتمعات المحلية تربطهم ببعضهم- على نحو فضفاض- التجارة والزائرون والعارضون وتدفقات المعلومات المتفرقة. فقد كان العالم الجديد فوريا وتفاعليا ومتكاملا[318]. وكما كان اقتصاد العصر الصناعي يحمل قيما ثقافية في جوهر العملية الإنتاجة، فإن اقتصاد المعلومات والبرمجة سيصبح أيضا سفيرا لقيم ثقافية مختلفة، وربما تكون أكثر توغلا في دعم خصوصية الأفراد. ذلك أن مفكري الرأسمالية لا يكتفون بالسطوة الاقتصادية وإنما يطمحون إلى مرافقة منظومة قيم تهيئ المواطن إلى استيعاب منتجات العصر ومنطقها، إذ يقر المفكر الاقتصادي توماس فريدمان Thomas Friedman- الحاصل على نوبل والشهاب الذي تحلقت حوله الأضواء كمفكر اقتصادي بارز يدعم النمط الاقتصادي وخاصة الأمريكي منه- يقر بنفسه بأن الرأسمالية اعتبارا من أواخر القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين حققت أرقى وأعلى مراحل نموها وتطورها في مجالي: الحرية الاقتصادية من خلال فتح آفاق السوق الحر إلى ابعد مدى، والحرية السياسية التي تجلت في تبني الديمقراطية في كل مناحي الحياة. معنى ذلك أن الفترة ما قبل ذلك، أعني منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر لم تكن التجربة الرأسمالية- من وجهة نظر فريدمان- هي النموذج الأمثل والمعبر عن حقيقتها، فرأسمالية القرن العشرين هي الأفضل من جميع الوجوه.

وأستطيع أن اتفق معه تماما، طالما وافقت مبدئيا أو استوعبت لماذا يصر فريدمان على هذا الرأي، وأعتبر أن ما قاله ليس فيه من الجديد شيء اللهم إلا أنه كتب هذا الكلام مبكرا في العام 1962، وكأنه يقرأ المشهد القادم، حيث لم يستغرق الأمر سوى عدة سنوات حتى انقلبت الأوضاع رأسا على عقب وصار الجهر بضرب كل سلطة، بدءًا من سلطة الدولة وحتى سلطة اللوغوس ثم سلطة النص والمؤلف والفيلسوف...الخ. ففي هذا العصر الجنوني لا تتحدد مسيرة الحياة الاقتصادية من خلال المصانع ذات التاريخ الحافل بالأمجاد، بل من خلال الشركات الفتية المتخذة من كراجات السيارات ورشة للعمل[319]. وصدق لستر ثارو صادقة حينما أشار إلى أن قراصنة المال الجدد أصبحوا هم النسخة الجديدة من البارونات اللصوص في الماضي. فطوال القرن العشرين وتحديدا في الفترة من 1910- 2000 حدث تحول جذري في المنخرطين في المهن التقليدية كالزراعة والتعدين والصناعات الثقيلة لصالح مهن أخرى أطلق عليها مهن ذوي الياقات البيضاء white collar من أصحاب التعليم العالي وفوق المتوسط، لقدرتهم على التكيف مع المجتمع الجديد، فعملوا في مهن ذات صلة بالمعلومات والأفكار ومهن فنية وإدارية وخدمية. بيد أن المهنة التي لم يطرأ عليها تغيير كانت العمالة المنزلية، وتشير الإحصائيات إلى أن المجموعات الست التي كانت تشغل عمالة أكبر انخفضت في خلال تسعين عاما من 76 % إلى 25% بحلول عام 2000، بينما شهدت المهن الفنية والإدارية تصاعدا من 24% إلى 75% في تلك الفترة [320]، مما أحدث تغييرا كبيرا في التركيبة القيادية للأعمال في العالم، فعلى مدار قرنين من الزمن على الأقل، كان مديرو المشروعات الرأسمالية هم من يسيطرون على العالم؛ فهم من كانوا يفصلون الممكن عن غير الممكن، والعقلاني عن غير العقلاني، والمعقول عن غير المعقول، بل هم من كانوا يحددون ويرسمون نطاق البدائل التي تنحصر فيها مسارات الحياة البشرية. ومن ثم فإن رؤيتهم للعالم، والعالم نفسه، الذي تشكل وأعيد تشكله وفق تلك الرؤية، هي ما كانت تغذي الخطاب المهيمن وتؤكد حقيقته[321].وهذا ما سبق أن أكد عليه ماركس من أن أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار المهيمنة، وهو ما أكدته أيضا التجارب الكثيرة.

من هنا تأتي أفكار فريدمان وغيره من مصفوفة الكهنة، كتعبير حقيقي عن تبعية السياسة للاقتصاد، بل والثقافة أيضا للاقتصاد، إذ أكد على أن الحرية الاقتصادية لن تمر دون أن تصاحبها حريات سياسية، وأن فتح الأسواق للاستهلاك لن يمر أيضا دون فتح العقول لاستقبال ثقافات بلد المنشأ. وهو ما لم يستوعبه الكثيرون من أنصار ما بعد الحداثة والدراسات الثقافية في عالمنا العربي، لم يستوعبوا مثلا المتغيرات التي طرأت أو يجب أن تطرأ على النظرية النقدية والرؤى السياسية في سياق التحولات الرأسمالية، على سبيل المثال تختلف النظرية العلمية التجريبية Empirical-Scientific theory في السياسة عن النظرية التقليدية من أكثر من وجه، فهي أولا تعتقد بأن النظرية السياسية تعمل على الفهم والتفسير والتنبؤ بالظواهر ولكن لا ينبغي لها تقييمها evaluate، ولا تسعى لبناء يوتوبيا سياسية عظمى، ومن ثم تصبح منقطعة الصلة بالفلسفة تماما

[322]،بمعنى أنها تتخلى عن النزعة الأخلاقية التي تقيم الواقع السياسي انطلاقا من يوتوبيا أو نظرية كلية ترى المستقبل وفقا لمعتقداتها وتسعى لتغيير الواقع وفقا لذلك التصور.

إن الرأسمالية تستطيع أن تصل معك إلى أبعد نقطة في نظريات التطور وفلسفات التقدم، وفي الحريات والمعتقدات والتمكين النسوي والإبداع الفني والموقف من الحياة بشكل عام، ولكنها أبدا لا يمكنها أن تتقدم بك قيد أنملة تجاه مناقشة جادة تدور حول تغيير نمط الإنتاج الرأسمالي، إنها فقط تُجبر على ذلك إما تحت ضغط أزمة مالية أو تحت ثورات وأصوات الفقراء والمهمشين والطبقة العاملة المنظمة. وهوبزباوم على حق حينما يقول: إن من خصائص الشركات التجارية الكبرى أنها تستطيع أن تنسجم مع أي نظام لا يصادر أملاكها فعليا، ويلتزم بالتوافق معها، ولم تكن الفاشية أكثر تعبير عن مصالح رأس المال الاحتكاري من الصفقة الجديدة الأمريكية أو من الحكومات البريطانية. وقد سارعت شركات الأعمال فور وصول هتلر إلى السلطة إلى التعاون معه بكل حماسة وإلى حد جعلها تستخدم عمال السخرة وعمال معسكرات الإبادة من أجل عملياتها أثناء الحرب العالمية الثانية [323]. والأخطر من كل ذلك، أنها تستطيع أن تمنحك حقوقا خيالية بشرط ألا تقترب من حجرة صناعة الوعي الزائف، أعني حجرة نقد جوهر ذلك النظام، حيث أوضح تقرير نشرته صحيفة التايمز البريطانية في 27 ديسمبر 1997 أنه جرى بنجاح إطلاق أول قمر صناعي مدني للتجسس وبيع الأسرار لمن يرغب في الحصول عليها من الأفراد أو الشركات أو المؤسسات أو الحكومات التي لا تستطيع تأجير قمر صناعي، وأسعار هذه الخدمة الجديدة في متناول الجميع، فهي تتراوح بين 200 إلى 700 دولار[324]

ولكن السؤال، رغم ارتباط الاقتصاد بالسياسة والثقافة، لماذا يصر بعض المفكرين والمفسرين على الفصل التعسفي بينهم؟ وهذا التساؤل يفتح الباب أمام ضرورة بحث وفهم المنهجية التي يتناول بها المفكرون الرأسماليون موضوعاتهم بصفة عامة، فقليلون منهم مغرمون بتناول أفكارهم في سياقها العام، وإن كانوا في ذلك التناول يوظفون الأفكار والأحداث وفقا لمشروعهم الأيديولوجي، وأعني تحديدا وفقا لمقولة أن الرأسمالية هي أعلى مراحل التطور البشري وأخرها. فيما يذهب معظمهم إلى تناول موضوعاتهم باعتبارها تخصصات مستقلة عن باقي منظومة المعرفة الإنسانية منطلقين في ذلك الفصل من اعتبارات منهجية، وفي تصوري أنها اعتبارات معرفية أيضا، إذ يتصورون -أو هكذا تعلموا- أن ثمة معارف إنسانية أصبحت من الضرورة والاعتيادية بحيث لا يصح تناولها بالتحليل، ومنها على سبيل المثال أن اقتصاد السوق هو أمر مفروغ منه لا يخضع للمناقشة بل وننطلق منه باعتباره بديهية أو مسلمة نظرية، وتلك الرؤية تحجب الكثير من المناقشات التي يجب أن تدور، فقد لا تجد ما تقوله إزاء أفكار كهذه، ولذلك فمناقشة تصورات الفريق الأول -الذين يمثلون أقلية في الفكر الرأسمالي من بينهم فريدمان- تبدو أكثر يسرا وسهولة.

2- اقتصاديات العالم الافتراضي

أصبحت القراءة بعد ظهور المطبعة أسهل، وصارت الحياة بعد الكهرباء أيسر، وتمكن البشر من التنقل بالطائرات أسرع، وصار التواصل بين المواطنين في كل بقاع العالم بعد الإنترنت أوسع نطاقا. ولكن لا الكهرباء ولا المطابع ولا الطائرات ولا غيرها من تلك التطورات أدت إلى تغيرات جوهرية في طبيعة وصفنا للنظام الحاكم للعالم، فقط هؤلاء ما بعد الحداثيون هم الذين يعتقدون أنهم بصدد عالم جديد، وربما بعضهم يراها يوتوبيا جديدة، لمجرد أن الرأسمالية استطاعت توظيف العلم وتطبيقاته لصالح مزيد من تركز واستلاب رأس المال.

نعم، كان نقل المعلومات في السابق يحتاج إلى أدوات ومواد كثيرة، كالأوراق والماكينات وآلات الطباعة والأقلام والأحبار ووسائل النقل ...الخ، ثم صار الأمر أقل تكلفة وأقل حاجة إلى الشكل الهرمي والتنظيمي من ذي قبل، فيكفي تجهيز المادة العلمية على رقاقة صغيرة من المعدن لنقل ملايين الكلمات والرسومات ومن ثم الأفكار إلى كل بقاع العالم، إن حديث ماكس فيبر Weber,M., عن التنظيم وهرمية المجتمع يبدو شيئا من الماضي تماما، بيد أن تلك الوسيلة المستحدثة لا تعني أن جوهرا ما اختلف عن ذي قبل، ولا تعني أيضا أن بنية النظام إنما تشهد تحولا أصيلا. وفي الوقت نفسه لا يجب إنكار أننا اليوم أمام حالة تغير حقيقية تميز العالم المعاصر، وأمام جيل حفيد للمطبعة والكتابة والقيم العليا للبشرية، جيل يشهد ميلاد ثقافة جديدة تسمي ثقافة "الدوت–كوم" أو الكيبورد والصورة والقيم النسبية التي تعيد إنتاج مقولة السفسطائيين "الإنسان مقياس كل شيء".

وبالتالي فنحن أمام صورتين للعالم ذاته، صورة العالم الأرضي أو الواقعي، وصورة العالم الافتراضي أو السايبري، هذان العالمان يكشفان عن حقيقة الصراع الثنائي بين جيلين، ولا اقصد بصراع الأجيال التضاد بين جيل الستينيات مثلا وجيل الألفية الجديدة. إن مفهوم الصراع هنا أعمق من مجرد كونه صراع بين جيلين متعاقبين زمنيا، بل هو صراع– كما وصفه إمبرتو إيكو "Umberto Eco"1932-2016- بين الذاكرة النباتية والذاكرة المعدنية، أي بين الكتاب وصفحة الويب، وهذا ما جعلنا أمام صورتين للممارسة، لا صورة واحدة، تعبران عن سياق واحد. أمام اتجاهين كبيرين يقسمان العالم، ليس بين المثالية والمادية، ولا بين الكتلة الشرقية والكتلة الغربية، أو حلف الأطلنطي وحلف وارسو، ولا بين العالم الغني والعالم النامي؛ بل بين عالمين يتم تقسيمهما بحسب نمط الاستهلاك الثقافي، وأصبح التميز الفردي لا يتوقف على الشهادة العلمية بقدر ما يعتمد على قدرات الفرد في التعامل مع تكنولوجيا الاتصال المعاصرة، بإمكانك لو أنك متميزا فيها أن تكوّن مجموعات من الصداقات من كل أنحاء العالم، أو أن تسرق بنكا، أو تتعرف على شريكة عمرك من أقصى البلدان ، ومن ثم يصبح من المنطقي أن نتخيل مستقبل الصراع السياسي في العالم في ظل تلك الأجيال التي لا تشغلها كثيرا الثقافة الوطنية أو القيم المحلية أو البحث عن يوتوبيا

لمستقبل أكثر أمنا، بل يشغلها الاهتمام بضرورة أن يكون لكل فئة عمرية وسائل جذب ثقافي تتناسب معها بحيث يضطروا لدفع الأموال من أجل الاستمتاع بما تقدمه الرأسمالية من خدمات ثقافية، حتى أصبحت أكبر شركات تحصد الأموال الآن ليست هي جنرال موتورز أو سوني، بل أصبحت شركات مثل ديزني ومايكروسوفت وجنرال اليكتريك، مما يعني أن شركات الوسائط هذه تستخدم الثورة الرقمية الجديدة في الاتصالات لربط العالم، وفي هذه العملية تقوم بجر عالم الثقافة بصورة لا ترحم إلى عالم التجارة، حيث يتم تحويله إلى سلعة بهيئة تجارب ثقافية معدلة وفقا لمتطلبات الزبون[325]، لتغذية وجوده النفسي الذي يعوضه عن فكرة التملك.

ولكن ألفين توفلر ينظر إلى تلك القضية بمنظور آخر مختلف يدعم وجهة النظر الرأسمالية، إذ يقول: إن الدول الرأسمالية المتقدمة تكنولوجيا اليوم، بكل ما يفترض فيها من "تناقضات" لم تُحل، قد اندفعت بقوة لتسبق غيرها بمراحل، بالمقياس الاقتصادي. لقد كانت رأسمالية الكمبيوتر، وليست اشتراكية المداخن، هي التي حققت ما أسماه الماركسيون" قفزة نوعية" إلى الأمام. وبينما الثورة الحقيقية تنتشر في البلاد المتقدمة تكنولوجيا، تصبح البلاد الاشتراكية كتلة غارقة في الرجعية، يحكمها كهول مشربة نفوسهم بعقيدة قديمة من عقائد القرن التاسع عشر[326].

لقد تحول الحديث عن الصراعات الإيديولوجية يبدو وكأنه حديث غير موفق من صاحبه، وكلام من مخلفات الماضي، رغم أن مبررات الصراع الطبقي لم تختلف وربما تفاقمت عن ذي قبل، وأن النزعة الاستعمارية استعرت عن المرحلة الكولونيالية، وأن تركز رأس المال في يد الأقلية ازداد كثافة عنه من مائة سنة سابقة؛ وبالتالي فلم يزل جوهر الصراع الطبقي والاجتماعي كما هو من حيث السمات، وإن اختلفت طرق وأساليب وأدوات ممارسته. فقد كانت مصانع لانكشتير منذ مائة وخمسين عاما تدار بمنطق هيمنة رأس المال على العمل المأجور، والآن لم يختلف هذا المنطق كثيرا في شركات مثل مايكروسوفت أو يوتيوب، فهناك سلعة وتراكم واستهلاك. ولكن ما تمت إضافته على المشهد المعاصر أن الجغرافيا صارت عديمة القيمة، وبالتبعية التاريخ أيضا، بل وأصبح الزمن نفسه سلعة نتيجة تغيرات حدثت لأنماط الإدراك بسبب ثقافة اللعب، ومن المتوقع أن نتفهم جيدا أسباب التوترات الحاصلة في العلاقات الاجتماعية، على صعيد الفرد وليس الطبقة فحسب. ورغم ذلك فقد تفاخرت الرأسمالية دائما بأنها حققت عبر العلم ما يسمى بيوتوبيا التكنولوجيا في حين فشلت الماركسية في تحقيق يوتوبيا الايديولوجيا.

إن الاقتصاد المستند إلى فكرة المركز المتقدم في مواجهة المحيط المتخلف تم نقلها إلى مجالات أخرى كثيرة وتخصصات متعددة منها الثقافة والتربية وأساليب التعلم، وغيرت الكثير أيضا من منطق الأشياء كفكرة التملك ذاتها، فلم يعد ضروريا امتلاك شيئا عينيا ماديا، بل قد يصبح قيمة افتراضية تحقق للإنسان اللذة والمتعة والاستقرار النفسي. ولم يعد الزبون هو ذلك الشخص الذي

يحتاج إلى خدمات تختص بالمأكل أو الملبس أو المشرب أو الكساء أو السكن، بل ربما احتلت هذه المطالب مرتبة أقل درجة من مطالب أخرى طفت على السطح مؤخرا بفعل الدور الكبير الذي لعبه الرأسمال الثقافي والتطور التكنولوجي، ولذلك يمكن تفهم لماذا ظلت تكنولوجيا الاتصال في يد الدولة وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي يد البنتاجون على وجه الخصوص طوال عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، حتى بدأت الشركات الخاصة تدخل في هذا المجال الحيوي، أي بدأت تمتلك أدوات العصر وتعتبرها سلعة يحق لها استثمارها على الصعيد العالمي، وبروز اقتصاد جديد قائم على الإلكترونيات يديره أفراد في مجتمع لا يؤمن سوى بالاقتصاد الحر.

إن الطريق إلى هيمنة الاقتصاد على السياسة والثقافة طويل جدا، وربما هو واحد من تلك الطرق التي أسست لعصر الرأسمالية بصفة عامة. وسنضرب مثالا على ذلك: في أربعينيات القرن العشرين كان في الولايات المتحدة ما يقدر بحوالي 20 ألف دار سينما، تبيع حوالي 90 مليون تذكرة في الأسبوع الواحد، وحققت في تلك الفترة أرباحا طائلة من جراء المبيعات إلى درجة اضطرت معها الإدارة الأمريكية للتدخل للحد من الاحتكار السينمائي لبعض الشركات مثل وورنر براذرز Warner Bros ومترو جولدين ماير Metro-Goldwyn-Mayer، التي كانت تقدم أفلاما ذات محتوى معقول وتقدم سينما حقيقية بإنتاج ضخم. وبدت صناعة السينما في ذلك الوقت وكأنها تشارك بجدية في تدعيم قيم الحداثة وضخ القيم– بغض النظر عن موقفنا من القيم الأمريكية آنذاك– من خلال الدراما المقدمة.

وبعد ظهور التلفزيون كمنافس أكثر سهولة ويقدم خدمة مجانية إلى حد ما، ولا يشترط قواعدا معينة كما تشترط السينما، بدأت السينما تدخل في أزمة– ربما لم تخرج منها حتى الآن– تمثلت في تراجع الإقبال عليها بقدر ملحوظ ، فالبقاء في البيت ظل شيئا مفضلا بالنسبة للمتفرج، ومن ثم كان ضروريا أن يفكر السينمائيون في إعادة النظر في رسالة السينما وإعادة توجيه المستهدفات، أي إنتاج سينما مختلفة تخطب بها ود هؤلاء الذين يبحثون عن ما هو أكثر إثارة، حيث أن قواعد اللعبة قد تغيرت تماما، إذ كانت السينما في ذاتها قبلة للمتفرجين، ثم صارت الآن جهازا يسعى للمنافسة بقوة لكي يتمكن القائمون عليه من الحفاظ على مصدر دخلهم. لم يكن هناك من حل لتلك المشكلة سوى سينما التسلية والإثارة وموضوعات الخوارق، حتى انتهى بها الأمر إلى استخدام برامج وتقنيات فائقة تخلط بين الإنسان والصور المتحركة. وظلت تراهن على اتساع دائرة الخيال لدى المتفرج، وظلت مطالبة في كل مرحلة بتنمية رغبات الفرجة لدى المواطن، فتحولت الوظيفة

وتلاشت القيم التي كانت تدعمها من قبل. ولم يكن التلفزيون هو التحدي الوحيد الذي واجه السينما، فقد لحقت به مباشرة شبكة الانترنت بما تمثله من تحديات للسينما والتلفزيون على حد سواء.

ما يهمني في هذا المثال التأكيد علي أن هوليوود ظلت مشغولة طوال النصف الثاني من القرن العشرين بالبقاء في السوق كمصدر ربح للمنتجين من رجال الأعمال، والبحث عن موضوعات مثيرة تجعل المواطن يخرج من بيته متوجها للسينما ليقينه بأنه سيقضي وقتا ممتعا ولذيذا، وليس بالضرورة مفيدا!، وهنا ربما أمكن القول بأن السينما كانت رائدة في دخول عصر ما بعد الحداثة، وهذا أحد أسباب فتنة مفكر مهم مثل رولان بارت بالسينما وثقافة الصورة بشكل عام، لا سيما وأنه شهد ذروة التحول في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين. يقول: إنني بحكم الجيل الذي انتمي إليه، وُجدت عند نقطة انعراج، بين أدب قديم وشيء جديد مازال يبحث عن ذاته. لكنني أعتقد أنه سيحين الوقت قريبا لإعادة النظر في تلك التقسيمات والتمييزات الأخلاقية والجمالية بين الأدب الجيد والأدب السوقي[327]

إن أصعب الحقائق كما يقول جيمس جلايك James Gleik هي التي يمكن إدراكها كالتالي: إن الإنترنت ليس شيئا، لا هي كينونة ولا هي مؤسسة. لا أحد يملكها ولا أحد يشغلها هي ببساطة حواسيب كل شخص مرتبطة ببعضها[328]، وهذا هو نفس المنطق الذي يصف به أنصار ما بعد الحداثة إنتاجهم الفكري بأنه ليس نظرية ولا ايديولوجيا ولا نسق، بل هو أفق مفتوح يشارك كل قارئ في الكشف عنه وتحديد كنهه.

هنا، وهنا فقط، أستطيع القول إن نمط الإنتاج الاقتصادي هو الذي يحدد هوية الفكر ونظرية المعرفة، هو الذي يقود قاطرة الثقافة حتى ولو بطريقة غير مرئية أو غير مباشرة. فإذا كنا بصدد جزء كبير من الاقتصاد العالمي يعمل في تكنولوجيا الاتصال فائقة السرعة، فإن الأمر لا يتعلق فقط بطبيعة هذا النوع من الاقتصاد ورغبة الناس في الإقبال عليه، بل وبسرعة دورة رأس المال فيه أيضا، تلك السرعة التي فاقت الكثير من التخصصات الأخرى التي تخدم الاقتصاد العالمي والشركات الكبرى. فالشركات تعمل غالبا على منتجات حديثة، وربما يتم تصميم بعض المنتجات ولا تزال المادة الخام نفسها قيد المعالجة، والسوق ليست في حاجة إلى سلعة متخصصة في هذا النوع بالذات، ولكنها مفروض عليها تلك السلعة في صورة أكثر جمالا أو سهولة في الاستخدام أو أكثر طاقة استيعابية، وهذا ما يدفع الزبون إلى الشراء واستبدال جهازه القديم قبل أن يستهلكه بصورة تدفع إلى ضرورة تغييره، وهذا هو ما أطلق عليه ألفين توفلر Toffler,A "اقتصاديات السرعة" التي حلت محل اقتصاديات المعيار، فأسبقية سلعة عدة شهور في السوق قد تعني الكثير جدا في الربح، ومع آلاف المنتجات الجديدة المتداولة في السوق بنهج متسارع دوما، يكون من الطبيعي توقع نفاذ صبر المستهلك بسرعة، وتشتت انتباهه أيضا. إن الفترة الفاصلة بين الرغبة وإشباعها تقترب بسرعة من التزامن عندما يجد المستهلكون أنهم يتوقعون انتشارا أكبر للمنتجات والخدمات غير المألوفة بسرعة تقصم الظهر[329]

وتبدو الابتكارات التكنولوجية المتسارعة في كل لحظة أكبر بكثير من قدرة الأفراد على تطوير أنماط حياتهم بتلك السرعات، ومن ثم تصبح تكنولوجيا الاتصال وما يقبع خلفها من اقتصاد محرك وشركات تدعم الاستثمارات في تلك التكنولوجيا؛ تصبح كيانا متحركا بسرعة فائقة فوق جسم أو في بيئة اجتماعية تتحرك ببطء لا يكاد يُرى، الأمر الذي يمكن ذلك العنصر الفعال- تكنولوجيا الاتصال- من امتلاك القدرة التامة على السيطرة والتحكم والتوجيه للسوق الذي هو في هذه الحالة ليس سوق منتجاتهم فقط، بل وملحق به عقل أصبح غير قادر على الاستغناء عن مكتسباته المعرفية التكنولوجية الجديدة. ومن هنا تصبح الحالة مهيأة للحديث بجدية وعلمية عن ما يسمى بإدمان الإنترنت والاعتماد عليه تماما في شعور الفرد بوجوده وكينونته، من حيث إنه الأداة الأكثر فعالية في تعبيره عن نفسه وتحقيق وجوده.

وبناء عليه سنجد الأصوات تتعالى عن ضرورة الاستفادة في برامجنا السياسية والثقافية من ذلك التطور العلمي والتكنولوجي في التواصل، وهم وأثناء مطالبتهم بذلك فإنهم لا يدركون تماما أنهم يخضعون لشروط الشركات الكبرى المستفيدة ماليا من ذلك الاستسلام، ولكن ما العمل إذا كانت التكنولوجيا فعلا تقدم لنا الكثير من المميزات؟، فهل نقلع عنها لنعيش حياة أكثر بؤسا في التواصل؟ أم نسعى إلى ما يمكن أن نسميه "الاستقلال التكنولوجي"؟ الحقيقة أنه لا أحد يطالب بالانفصال عن قيم التقدم، فالقضية أو الإشكالية تكمن في أن الانتحار الإجباري هو أسوأ أنواع الموت، فليس هناك من قسوة أكبر من تلك التي تختارها أنت عندما تكون أمام بديل واحد فقط بلا خيارات وهو الموت انتحارا، لمجرد أنك وصلت إلى مرحلة صار وجودك كما تريد ليس خيارا مطروحا. ومن ثم وجب أن نفكر بشكل ثوري في قضية طفت على السطح مؤخرا ولابد لها من حل ينزع عن مؤسسات الرأسمالية صفة قيادة العالم تكنولوجيا[330]. نحن إذن أمام صعوبات جمة تخلفها لنا إشكالية الحاجة إلى التكنولوجيا وفي الوقت نفسه رفض الهيمنة الرأسمالية الغربية على تكنولوجيا الاتصال، فالحاجة تفرضها شروط التواصل الإنساني، بينما الرفض فتفرضه مناهضتنا للاستغلال في كافة صوره.

وتكمن إحدى أهم هذه الصعوبات أو التحديات في أن فكرة التداول المادي بدأت في الخفوت والانزواء، فبعد أن كانت في القرون السابقة عملية التبادل تتم بقطعة من القماش أو السكر أو الكاكاو أو الماشية، ثم تحولت إلى الذهب والفضة والنحاس، ومنها تم صك العملات وظهر التبادل النقدي، وأخيرا مع التطور التقني تم استخدام السندات والكمبيالات إلى أن وصلنا لبطاقات الائتمان والبطاقات الممغنطة، وهو ما دفع وولتر كورتزمان Kurtzman لإصدار كتاب بعنوان "موت

النقود" ونشر عام 1993،أشار فيه إلى أنه حتى على مستوى النقود يتجه العالم نحو التبادل بدونها كوجود مادي وليس كوجود قيمي، وبدأت تختفي مهنة الصراف الآدمي، وعربات نقل الأموال، ونقل سبائك الذهب من مكان إلى آخر كتعبير عن تحولات قيمة العملات، وإن بقيت كما هي محافظة على مركزها في عمليات التبادل.

والموقف هنا ليس من النقود فقط، بل ومن عملية الشراء ذاتها أيضا وطرق الصنع، فهناك عمليات تصنيع بحسب المواصفات التي يحددها العميل وتتم صناعتها وإرسالها له في غضون ساعات أو أيام، وهذا التطور قضى على المخازن الكبرى التي كانت تستخدم في تخزين البضائع ونقلها للسوق بالتدريج، مما يزيد من تكلفة المنتج بلا شك، ويجعله عرضة للتلف أو على أقل تقدير عرضة للتجاوز كموديل. أما المواقع التجارية على الإنترنت قد تنامت من مجرد 2000 موقعا في سنة 1995 إلى 400 ألف موقع في سنة 1998[331]، وعدد المتسوقين من المواقع في ذلك العالم اقترب من 40 مليون شخص، مما يعني أننا سنكون أمام توفير في وقت التسوق، ومن الممكن أن نعود خطوة للوراء قليلا لنرصد أيضا توفير وقت العمل، فالسلعة التي كانت تستغرق عدة أيام في العمل والتجميع من خطوط الإنتاج، ثم تعبئتها ونقلها إلى المتجر أو المخزن؛ وصلت في بعض الأحيان وخاصة الدراجات اليابانية إلى ثلاث ساعات فقط حتى تصل من كونها قطع مفككة في خطوط الإنتاج إلى يد المستهلك مباشرة.

إن تلك المتغيرات المهمة أسستها نظرية المعرفة العلمية وشكلتها تكنولوجيا العلم وتم توظيفها من قبل مؤسسات بحثية وشركات استثمارية، فحققت من ورائها ثروات طائلة أدت في النهاية إلى مزيد من التراكم ومزيد أيضا من التفاوت الاجتماعي الذي أدى بصورة ما إلى تفاوت معرفي أيضا. فهل هذه إذن هي ما بعد حداثة؟، إن كان الأمر هكذا فعلا، فعلينا أن نسأل أنفسنا سؤالا هل ما بعد الحداثة هو مفهوم تكنولوجي أم اجتماعي؟ أستطيع أن أتفهم رأي هابرماس بأنه مجتمع ما بعد صناعي، كما تفهمت من قبل أن مجتمع القرن التاسع عشر هو مجتمع ما بعد مركنتلي، ولكن هذا الفهم لا يدفعني إلى التسليم بأن ما بعد الحداثة هذه هي تغيير جوهري وبنيوي في هيكل النظام الرأسمالي سواء في بنيته التحتية أو الفوقية. إن الفارق بين الحداثة وما بعد الحداثة في إطار النظام الرأسمالي هو نفسه الفارق بين تحقيق فائض القيمة من مصنع ينتج الصلب وشركة صرافة، كلاهما يحقق ربحا ولكنهما يختلفان في طريقة تحقيق ذلك وآلياته. أيضا فإن الحداثة وما بعد الحداثة كلاهما تعبير عن نمط الإنتاج الرأسمالي ولا يمكن فهم نظامهما المعرفي بعيدا عن التسليم بقانون حركة رأس المال الرأسمالي، ولا يمكن اعتبار أن موت الإله عند نيتشه أو موت الإنسان عند فوكو أو موت المؤلف عند رولان بارت أو موت اللغة.. الخ؛ بأنها ما بعد حداثة ترفض أو تنتقد الرأسمالية كرؤية حاضنة للحاضرة الأوروبية المعاصرة.

إننا بصدد حالة نتجت عن نمط ما في توظيف نظرية العلم لصالح تراكم الرأسمال يمكن وصفها بأنها "أزمة أخلاقية" و"خلل منهجي" ناجم عن توظيف الرأسمالية للعلم واستخدام تكنولوجيا متطورة لتحسين شكل الحياة، بنسب متفاوتة طبعا بين الشمال والجنوب، هذه الأزمة يعالجها الجناح الثقافي للرأسمالية عن طريق توجيه نظريات الفعل الثقافي بعيدا عن مناطق القيم الإنسانية الحداثية مثل الادعاء بأن التقدم الإنساني هو تحسين الحياة تكنولوجيا، وعن طريق الجناح الإعلامي الجبار أيضا يتم تقديم الصور التنافسية الاقتصادية بوصفها بين شركات عملاقة تطرح أحدث النظم التقنية داخل أسوار النظام الرأسمالي نفسه، أما مناقشة قضايا متعلقة بتوزيع الدخول أو الارتقاء بمستوى معيشة كل البشر على وجه الأرض ومحاربة الفقر والجهل والأمراض محاربة جذرية حقيقية في العالم الثالث؛ فتظل قضايا ثانوية. أو هكذا يعتقدون.

ثانيا: ما بعد الحداثة أو عولمة الثقافة

هل تعني هذه التحولات الاقتصادية الجذرية شيئا ذا قيمة في الواقع الثقافي العالمي؟ بكل تأكيد نعم. فما يبدو من انفصال بين الاقتصاد والثقافة ليس أمرا حقيقيا، ذلك أن الاقتصاد الرأسمالي بحكم اندفاعه نحو التوسع للهروب من الأزمة الداخلية لكل بلد خاصة الولايات المتحدة؛ وضع الاقتصاد العالمي في إطار شبكي متداخل مترابط بعضه ببعض عن طريق اتساع نطاق التجارة الخارجية وتدويل رأس المال. كانت فكرة المراكز الصناعية تبدو غير مناسبة لاقتصاد ذا طابع دولي، وكانت نظرية المستهلك قد اتخذت طابعا عالميا، فالموضة في الملابس ظاهرة عالمية وليست محلية، وكذلك الأغاني والسينما الأمريكية والمشروبات والمأكولات الأمريكية.. الخ غزت العالم إلى درجة أن صارت الانتخابات الأمريكية- اعتبارا من ريجان- شأنا عالميا يخص الجميع ويتابعها مواطنين من بلدان مختلفة.

1- من اليقين إلى الشك

إن هذه التحولات الاقتصادية في حاجة للكشف عنها والبحث في تأثيراتها المختلفة. فإذا كان سؤال الفلسفة "لماذا؟"، هو ما يميز مرحلة الحداثة تماشيا مع رغبة الكشف، كشف الطبيعة وفك لغز الكون، وكشف الإنسان كماهية، فإن سؤال ما بعد الحداثة كان "أين؟" أين تكمن الحقيقة، وأين يوجد الصدق، وأين يتجلى الخير؟ والإجابة أنه لا حقيقة، وليس هناك من صدق اللهم إلا صدق اللاوعي، بينما يصبح الخير نسبيا.

والتحول من "لماذا" إلى "أين" لا يعني أن رغبة الكشف اختفت في المنظور الرأسمالي وثقافته، ولكنها انزوت خلف كواليس اللعب الحر وضرب كل سلطة بما فيها سلطة هذا العقل الذي يؤطر للقيم والمفاهيم والتعريفات. ففي علم السياسة المعاصر-علي سبيل المثال- أصبحت قيم الديمقراطية والمساواة والحرية والعدل غير خاضعة للتقييم الأخلاقي أو لمعايير مسبقة تحكمها، إذ ينبغي أن تبقى هذه القيم بعيدة عن مجال القياس، بل يجب أن تصبح مواضيع السياسة ذات صلة بالعديد من العلوم والتخصصات المختلفة في العلوم الإنسانية [332]، فبعيدا عن أية رؤى معيارية تحولت السياسة إلى فريسة تتلقفها أيادي مجموعات تدافع عن مصالحها الخاصة بما تمتلك من نفوذ وجبروت عظيمين.

ووفق هذا التوجه يمكن أن نفهم دلالات وأسباب انتشار مصطلح "العولمة الثقافية" التي باتت تجري وتتوسع في مناخ من التراجع للثقافة المكتوبة على صعيد الإنتاج والتداول، لا ينتمي هذا التجافي إلى المصادفة التاريخية، بل هو يعبر عن طبيعة العولمة الثقافية ومنطق استغلالها، فثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، الثقافة التي يؤرخ ميلادها لاختصار الثقافة المكتوبة، وليست ثقافة ما بعد المكتوب تلك سوى ثقافة الصورة[333].والعولمة الثقافية التي انتهت مؤخرا لأن تصبح هي ثقافة الصورة، أي ثقافة تكنولوجيا الاتصال ذات الجذور الاقتصادية الرأسمالية؛ تتضمن الكثير من التحولات التي ينبغي الانتباه إليها.

فقد دار الفكر الفلسفي في القرون الأربعة الأخيرة حول محورين كبيرين، 1- محور البحث عن اليقين الذي يصل بالإنسان إلى الحقيقة، محور الدلالات الثابتة بين الأشياء والتأكيد على وجود الجوهر والوعي والإنسان والله. 2- محور آخر هو الشك في كل الأشياء وكافة العلاقات ومن بينها علاقة رأس المال بقوة العمل، وعلاقة الفرد بالدولة، وعلاقة اللغة بالإنسان، وعلاقة الدال بالمدلول؛ فإن تبني المحور الثاني، أي التشكك في منهج العلم ومنطق المعرفة الحداثية كان هو الملجأ الأخير للرأسمالية لكي تحد من موجات الهجوم المتتالية عليها، ولذلك أفسحت المجال واسعا أمام الدراسات والفلسفات التي تتبنى مقولات تدعو إلى هدم معبد الرأسمالية، فكانت رؤى ما بعد الحداثة ذلك المهدي المنتظر الذي سيأتي ليشتت كل ما هو متعارف عليه.

وهنا تحدث عدة أشياء، حيث ينتفي المركز الثابت للوجود، وتتحول اللغة إلى علامات لا نهائية الدلالة، وهكذا يؤدي شك هيوم ونيتشه إلى اللعب الحر للغة عند دريدا والمتشيعين للتفكيك[334]، لقد كان الواقع بالفعل مهيئا تماما لاستقبال تلك الأفكار، وهو ما يفسر سرعة انتشاراها في سنوات قليلة. واقتصرت ثنائية الثابت والمتحول على المتحول فقط، والجوهر والشكل على الشكل فقط، والبنية والتجليات على التجليات فقط، والكتابة والصورة على الصورة فقط، والعقل والجسد على الجسد فقط، الموضوع والذات على الذات فقط... وهكذا دواليك، وهذا ما أكد عليه نيتشه حين طرح سؤالا وهو "كيف يصبح المرء ما هو؟" إنه بحسب تعبيره سؤال "فن حفظ الذات"، يجيب قائلا: أن يصبح المرء ما هو يفترض أن لا يكون لديه أدنى دراية بما هو، من وجهة النظر هذه تغدو حتى الأعمال غير الصائبة التي تحدث في الحياة ذات معنى وقيمة[335]. إن القيمة تكمن في اللا معنى، وهذا بالضبط ما تريده الرأسمالية في نسختها المعاصرة، فلا القيمة ولا المعنى سيوفران لها التراكم المطلوب، إنها فقط لا تريد سوى مزيد من تدفق الأرباح مهما كان مضمون المادة التي تقدمها. وبالتالي يصبح كل اهتمامهم لا يعدو العمل على ابتكار عبارات جديدة من أجل تفسير العالم القائم- عبارات من المؤكد أنها تؤول إلى تبجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس أنهم ارتفعوا فوق العالم، وبقدر ما يضعون أنفسهم في تعارض معه[336]- إنهم يمارسون تلك الثرثرة الجوفاء التي تنشغل بالبحث في علاقات الذات بالجوهر، والحضور بالغياب، ويمارسون كل أساليب اللغو بمهارة فائقة تبتعد بهم تماما عن الإقدام على دراسة تقسيم العمل والإنتاج المادي والتعامل

المادي. التي تجعل في واقع الأمر الأفراد خاضعين لشروط اجتماعية معينة وأشكال معينة للنشاط[337]

من هنا تكمن أهمية مثقفي ومروجي ما بعد الحداثة، في أنهم يهيئون العقل البشري لتقبل فكرة أن تصبح الثقافة سلعة، لأنها في الأساس لذة وعملية نفعية، ولم يكن الإعلان عن "موت المؤلف" سوي بهدف ضرب سلطة النص، وعندما يموت خالق النص، تنفتح آفاق التبادل الثقافي بين البشر بعيدا عن أي سلطة، ولكن هذا السوق الجديد لا يصبح بلا أصحاب أو بلا تمويل، إذ يدخل أصحاب الرأسمال الثقافي المجال ليقدموا الخدمة في صورة جديدة، خدمة بطلها الإنسان الفرد، ومستهلكها أيضا هو الإنسان الفرد، ولذلك تصبح فكرة الحرية أكثر أهمية من ذي قبل، وتتحول الحرية الفردية من مجرد حق التملك والاعتقاد إلى الحق في التجول في سوق الميديا للبحث عن تسلية أو لعب يسمح لنا باستثمار وقتنا وتحقيق لذتنا، فمن أفلام الكارتون للأطفال إلى مباريات كرة القدم إلى أغرب الوقائع والأحداث إلى متابعة حياة المشاهير لحظة بلحظة؛ يستهلك الإنسان وقته مقابل أجر مدفوع.

لذلك فإن الصورة التي تبدو عليها ما بعد الحداثة الآن هي بالضبط ما يطلبه أصحاب رأس المال، إنهم يريدون مواطنا غير منتمي، ومستقل، وفرد لا يحمل بداخله أي قيم تمثل مرجعية له، فتلك المرجعيات قد تحول دون قدرتهم على الوصول إليه. ولم تفعل ما بعد الحداثة أكثر من أنها مهدت الطريق أمام الرأسمال الثقافي وتكنولوجيا الاتصالات لكي تنمو وتتخطى القيمة الرأسمالية للشركات الصناعية الكبرى. إن مهمة مفكري ما بعد الحداثة أن يصبحوا فئة تكنوقراط جدد أو منظرين جدد لمجتمع جديد أطلقوا عليه عصر ما بعد الحداثة أو ما بعد الصناعي، وعبر التاريخ لم يكن للثقافة مثل هذا الدور المهين في وظيفتها الجديدة التي فُرضت عليها، وهي أن تصبح وسيطا بين الرأسمال والإنسان، وأن تقدم الإنسان نفسه– وليس قوة عمله فقط- كسلعة أو وسيلة للتربح.

لقد بذل عصر التنوير عقودا من البحث والدراسة من أجل الارتقاء بقيمة العقل البشري، وارتقائه على الغرائز كشهوة السلطة وحب التملك بلا سقف، ودعمت قيم العدالة والمساواة، ولكنه تهاوى أمام الضربات القاسية التي مارستها الرأسمالية نفسها، فأكلت رأسمالية القرن العشرين ما أنتجته رأسمالية القرن الثامن عشر من أجل أن تحافظ على الفئات الجديدة من الرأسماليين الجدد الذين استبدلوا التبادل التجاري السلعي بنوع آخر من التبادل وهو التبادل الثقافي السلعي. فسقطت ورقة التوت مرة أخرى وأخيرة، حينما تحولت التجارة– تجارة نظم الحياة الجديدة- إلى قائد للحركة الثقافية العالمية، لتتحول الثقافة للمرة الأولى في التاريخ– على ما أعتقد– إلى تابع مباشر وخادم

صريح لرأسمالية لا تخجل من بيع عقل الإنسان نفسه للشركات الجديدة التي تهيمن على الاقتصاد العالمي.

إن هذا التحول الخطير قلب معه كل المعايير، بل وقلب منطق التفكير نفسه، فقيم اللعب حلت محل الايديولوجيا، وتحول الإنسان الفرد بموجب قواعد اللعب الجديدة إلى لاعب رئيسي في المعادلة، فهو قارئ النص، في النظرية النقدية ما بعد الحداثية، الذي يكشف عن قيمة العمل الفني، وهو مدير اللعبة Game التي تم تحميلها بمقابل نقدي، وأصبحت ملكا له أو بمعنى أصدق متعته الجديدة المتجددة، وبالتالي تتغير مفاهيم التملك ذاته إذ من الممكن أن تمتلك لعبة وآلاف غيرك يمتلكونها أيضا دون نزاع بينكما حول الملكية، وهو في الوقت نفسه المستهلك والمورد لشركات التكنولوجيا الجديدة، تكنولوجيا العالم الافتراضي التي غيرت من الوعي الإدراكي للأجيال الجديدة، ذلك الوعي الجديد الذي تشكل في ظل متغيرات عالمية سريعة وداخل إطار يعجز عن تطوير الخبرات الاجتماعية والتواصل الحي المباشر مع الناس، مما يعني أن القضية انتقلت من الفلسفة والمرجعيات الفكرية إلى علم النفس وعلم الاجتماع. لقد صارت عمليات الإدراك وتشكلها ومحدداتها هي القضية التي تشغل الكثير من علماء النفس وعلماء النفس الاجتماعي في الفترة الراهنة، حتى نوعية الأمراض المعاصرة صارت ذات صلة مباشرة بالآثار المترتبة على عالم تكنولوجيا الاتصال التي نقلت كل شيء حولنا نقلة نوعية.

ومن ثم، فإذا كانت الحداثة- وفقا لبودلير مثلا- تعني الإحساس باللحظة الآنية والعيش فيها، فإن ما بعد الحداثة أيضا تعني بالنسبة لرولان بارت نفس الشيء والتعريف تقريبا، مما يعني أن جوهر القضية لا يزال على حاله دون تبدل يستحق الفصل بين الحداثة وما بعدها. ولكن مكمن الخلاف يأتي من هذا التمييز: فالحداثة في إحدى تعريفاتها هي الصيرورة بين الحاضر والماضي والمستقبل، بينما تعني ما بعد الحداثة القفز المباشر من الحاضر للمستقبل والبقاء هناك، وبهذا المعنى فقط يمكن أن نرقب التمييز بينهما من حيث أن الحداثة ترى الماضي في مرآة الحاضر، بينما ترى ما بعد الحداثة الحاضر في مرآة المستقبل، وهو ما يشي باختلاف هامشي جدا وصوري إلى أبعد حد، لأن النظرتان لا تشيران إلى أي اختلاف مع منطق ونمط علاقات الإنتاج، بل يختلفان صوريا في أن الحداثة تقف مع فكرة الزمن في تتابعه، بينما يختفى الزمن من الحضور ما بعد الحداثي، وباختفاء الزمن يتخلخل المكان ونصبح في اللّا مكان، مما يؤدي في النهاية إلى إسقاط عنصري الزمان والمكان من تعريف الإنسان، اي تجريده من وعائه الوجودي، والإبقاء على روحه

التي شكلتها ثقافة الرأسمالية، كروح استهلاكية، متوحدة بالآلة والتقنية، تدرك اللذة حيثما تترآى لها، وتحقق ذاتها بأي طريقة تجدها مناسبة للحظة المعيشة الآنية.

يذهب ما بعد الحداثيين إذن، في رفض الحداثة وقيمها انطلاقا من تصور مفاده أن قيم الحداثة كالعقلانية والتنوير والتقدم نشأت في محيط ميتافيزيقي، وبالتالي أصابها من عيوب الميتافيزيقا الكثير، وصارت تلك القيم مكبلة بقيود الفهم المغلق للأشياء وتحجيم الطاقات البشرية، وتوجيه غايات كل شيء نحو هدف معين، مما يعني اختفاء الأساس الموضوعي لتطور الأشياء واستبداله بأساس مصنوع يحدد للبشر كيف يفكرون، ويرسم لهم خطوات الخير والشر، فيستحيل الواقع واقعا، بل صار ذي خصائص فكرية وهبها له العقل الميتافيزيقي، فالجنس مثلا ليس واقعا مطلقا مطروحا على الإنسان، ولكنه شأن بشري تتحكم فيه القواعد الدينية، ومن خلال تلك القواعد تنظر إلى الجنس وتمارسه، ومن ثم لم يعد الواقع واقعا، بل تحول إلى وجود يأخذ شكله ويحوز قبوله أو رفضه وفقا لقانون ميتافيزيقي، لذلك سنجد ليوتار مثلا يتحفظ على كلمة "واقع" التي صارت لا تعني حتى ما تشير إليه نظرية العلم. ويذهب هيدجر أيضا إلى أن الميتافيزيقا تتولى مهمة تقديم الوجود لنا، أي أصبحت المنظار الذي نرى به الوجود.

وعندما انتقد فرويد الحداثة، فذلك لأنها قامت على العقل والعقلانية، ذلك العقل- من وجهة نظره- هو أحد منتجات اللاوعي، أو اللاشعور. وطالما قامت على العقلانية، فالموقف منها هو موقف فكري كما قال ميشيل فوكو متبعا منطق كانط في التحليل، فكانط يرى الحداثة رؤية فكرية أو استنارة عقلانية أكثر من كونها حالة تاريخية أو مرحلة من مراحل التطور الإنساني، تعمل على ضبط علاقة الإنسان بالحاضر ومدى مقدرته على طرح التساؤلات الكبرى التي تتحدى كل الظروف المحيطة، وأن كل استدراك تاريخي إنما هو من قبيل استدعاء لما يلزم الضروري في حياتنا الراهنة، ولا يبتعد فوكو كثيرا عن أن هذا الرأي، وإن رأى الضروري هذا بالشغف إلى الحرية، تلك الحرية التي لن تحقق وجودها سوى في مجال ما بعد الحداثة.

فيما أعتقد أن إحدى أهم عيوب الحداثة أنها عملت على إضفاء سمة التقدمية على إنتاجها، ومن ثم قدمت تبريرات كافية للاستعمار، وأسست لخطاب كولونيالي، وأضفت شرعية إلى تطلعاتها في نهب الثروات وميزت بين العالم المتقدم والعالم المتخلف، وقدمت الحداثة الغربية بوصفها الطريق الوحيد للعصرنة. وهذا الموقف بالطبع لا يتفق معه غالبية أنصار ما بعد الحداثة لأنهم لا ينطلقون - ولا يريدون ذلك –من كل ما له صلة بفكرة التراكم على صعيد عالمي.

وانطلاقا من هذا الانفتاح كان تأثير ما بعد الحداثة أكثر سرعة وقناعة باعتبار أن المجتمع ما بعد الصناعي قدم نفسه للعالم عبر التكنولوجيا ووسائل الاتصال سريعة الانتشار، فأصبحت التقنية الحديثة إحدى مفردات الحياة في العالم أجمع، بغض النظر عن كون المجتمع المستورد لها مهيأ لإنتاجها أم لا، أو أن المجتمع المنتج لها يدرك أبعادها الاستعمارية أم لا. وإذا ما انتشر اتجاه ما بأكثر مما هو متوقع، وأكبر مما كان يقصد أو يهدف مناصروه، وترددت مقولاته من قبل هؤلاء الذين لم يقرأوا عنه حرفا واحدا، فالأمر هنا يصبح محل إعادة نظر، وإعادة تقييم لتلك العوامل التي تسهم في تشكيل الواقع، لأننا حينئذ نكون أمام عقل مأزوم.

لقد بدت نظريات ما بعد الحداثة وكأنها صيحة العصر، ولغة الحوار، ومنطق التحليل وأهم سلعة يتم تصديرها للعالم، ومادة الأبحاث العلمية والأكاديمية في فروع متعددة من العلوم الإنسانية، بل صارت في أحيان كثيرة ملجأ النازحين من الماركسية، ولاسيما بعد تحلل الكتلة الاشتراكية.

ولأن هؤلاء ما بعد الحداثيين يتسمون بالعقلية المشاغبة فقد أعجبهم كل من كان مشاغبا في تاريخ الفكر، وكان ماركس أحد هؤلاء المشاغبين الذي اغوى قريحتهم للعمل والاجتهاد في فصل منهجية ماركس عن ثوريته، فأنتجوا ماركسا جديدا، أشبه بما فعله الاصلاحيون الدينيون في بدايات الحداثة حينما أنتجوا مسيحا جديدا وفقا لمقتضيات التطور حينئذ. كانت عملية إنتاج ماركس جديد مهمة غير مجهدة أو مكلفة كثيرا لهم لأكثر من سبب، أولها: بالطبع كون تجربة ماركس الفكرية تمثل نسقا مفتوحا لم يكتمل أبدا في حياته، وثانيها: أن الماركسية تم قد تحجيمها ووضعها رهن الاحتجاز الإيديولوجي عن طريق التجربة السوفييتية، وثالثها: أن الماركسية الأوربية لعبت دورا مهما في هذا الأمر، إذ وهي في سعيها للهروب بالماركسية من حيز الاختناق النظري السوفييتي انزلقت في نسبية الفلسفة الغربية التي غاصت فيها لاعتبارات سياسية واقتصادية تخص القارة الأوربية التي فشلت في انجاز أي تقدم اجتماعي حقيقي بعد ثورات إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا، ودخلت مبكرا في أزمة وعي وشرعية حضارية عبر عنها كثيرون من فلاسفة الغرب.

بيد أن نتائج ما بعد الحداثة لم تكن سيئة من جميع جوانبها، فنادرا ما يطفو على سطح التاريخ ظاهرة ما سيئة بدون جوانب ما مفيدة. وأهم قيمة مقدرة لما بعد الحداثة أنها كشفت عن عقم بعض المفاهيم الحداثية وتحولها إلى أصنام فكرية، وكذا قدرتها علي تناول الواقع المعاصر بمفاهيم وتصورات جديدة، مما لفت الانتباه لها بشدة وجعلها موضع سؤال دائم وبحث مستمر. وعلى الرغم من أن كثير من مفاهيمها لا تزال في طور التشكل والتكوين، إلا أن أنصارها لا يهدفون طبعا لتثبيت دلالات ومعاني المفاهيم. ولا يستطيع أحد أن يتجاهل رؤى موجودة وفاعلة، فالتعامل مع ما بعد

الحداثة وتجلياتها في الواقع الثقافي والأكاديمي المعاصر ليس حلا لمشكلة قائمة، ولن يعني سوى أننا ندفن رؤوسنا في الرمال، إن ما بعد الحداثة الغربية قائمة وموجودة ولها إحداثيات صارت معلومة في جهات العالم الأربع. ولكن ما يهمنا في هذا السياق ضرورة أن ننتبه إلى أن تلك التحولات الثقافية لم تكن سوى استجابة لتحولات اقتصادية/ اجتماعية ميزت الرأسمالية في مرحلة تطورها منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين ولا تزال حتى اليوم تحدث أثرا اقتصاديا على العالم. إن فهم هذه التحولات شرط ضروري لفهم وقبول أفكار ما بعد الحداثة، ولا يجب أن ننكر ذلك ونفصل بين الظواهر الثقافية والتحولات الاقتصادية، فالحداثة نفسها كانت نتيجة تحولات جذرية في الاقتصاد والاجتماع البشري أدت إلى خلق أفكار ومذاهب ومفاهيم جديدة تتواكب مع المتغيرات التي طالت القارة الأوربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، من ثم تصبح نشأة الحداثة وما بعد الحداثة نشأة غربية ومن داخل النظام الرأسمالي نفسه، وهو أمر ينبغي الانتباه إليه حال حديثنا عن علاقة الأفكار بالبنى الاجتماعية والثقافية.

لذلك لا يخلو انتشار ظاهرة الـ "ما بعد" في الثقافة الغربية المعاصرة من دلالات، إذ من المستحيل أن نتصور– كما يعتقد أنصار الـ "مابعد"– أن عصر الحداثة وخاصة في مرحلتيها الأولي والثانية كان عصرا تراجعت فيه القيمة الإنسانية للإنسان، وشوهت فيه معالم الحضارة بصفة عامة، وهو ما يمنحهم مشروعية ضرورة الانتقال من الحداثة إلى ما بعدها. وتلك المشروعية في تقديري لا تتوافر لها شروط موضوعية كافية، فانتقاد الحداثة في الكثير من مناطق عجزها لا يعني إعلان وفاتها بقرارات شخصية أعلن عنه بعض المفكرين، فقد يهدف النقد إلى التصحيح وتعديل المسارات ولا يستهدف بالضرورة التجاوز، وعلى سبيل المثال سنجد أن دراسات ما بعد الكولونيالية، أو الدراسات النسوية، كانتا محاولة لتصحيح أخطاء قامت بها الحداثة متأثرة بالخطاب الثقافي الفوقي للرأسمالية أو متأثرة -خاصة في النقد النسوي- بسيطرة بعض سمات ثقافة الإقطاع على الفكر الغربي الحديث، ولكن يبقى أن النقد ما بعد الكولونيالي أو النقد النسوي لا يزالان يعملان في إطار الحداثة المتقدمة. حتى في حالة مواجهة أصولية حداثية تطرحها بعض الأفكار، فلا يعني ذلك أيضا التراجع الفكري والثقافي إلى مرحلة ما قبل الحداثة، إنني أستطيع أن أتقبل أحيانا أصولية حداثية، كما سبق أن تقبلت العودة إلى نظام المقايضة في بعض الأماكن أثناء أزمة الكساد العظيم 1929 وما بعدها، ولكن تلك الأصولية أو نظام المقايضة الجزئي لا يعني أننا عدنا إلى عصر القنانة أو الإقطاع. وبالمثل ليس بالضرورة أن تظهر مؤلفات تتحدث عن ما بعد الحداثة أن نقر فورا ومباشرة بأننا على أعتباها وربما في قلبها مباشرة، فدائما يجب أن يكون لدينا معايير نحدد بناء عليها أين تبدأ الحداثة ومتى تنتهي، وأين تبدأ ما بعد الحداثة؟

ووفقا لهذا التصور يجب أن نطرح مفهوم التجاوز كإشكالية، فهل التجاوز فعل زمني؟ وهل القديم معنى تاريخي؟ إن القديم هو ذلك الذي يصبح غير قادر على تلبية طموحات الحاضر، وقدرته على الاستيعاب تصبح محدودة بالمقارنة بالمتغير الاجتماعي، ومن ثم فالتجاوز ليس فعلا زمنيا يتم وفقا له تجاوز الأقدم. إن النظر الخطي لمفهوم القديم ليس سوى ضيق أفق بالمعنى التاريخي والتقدمي على حد سواء، والإدعاء بأن الحداثة هي إنكار لكل ما سبق ليست دعوة صحيحة، وكذا الحديث عن نقض وهدم كل الماضي أو إعادة تأويله -في النشاط الإبداعي أو الفني لما بعد الحداثة- لا يؤدي إلى أي نتائج مثمرة، ولا حتى قصدية المعاني الضبابية ورفض التعريفات سيؤدي إلى قبول فكرة أن أى فعل يتجاوز الحداثة. ذلك أن تعثر المفاهيم ومعانيها والاختلاف حول التعريفات والوظائف اللغوية جعل ما بعد الحداثة تبدو غامضة وغير مفهومة، خاصة وأنها تركز على نقد اللغة والهوية وإعادة تعريف مفهوم الذات والحقيقة والصدق بدلالات سلبية، وتمنح الانفتاح الدلالي دورا مهما في نسقها الفكري ، إن صح نعتها بفكرة النسقية أصلا؛ لا يعني أننا أمام نسق مغاير ونظرية معرفة مختلفة. إن غياب المعايير يمنح كل شخص الحق في أن يرسم ملامح تاريخ الإنسانية وتطورها بالكيفية التي تروق له، ولكننا في الوقت نفسه لسنا ملتزمين بها بأي صورة من الصور.

إن إعادة الإنتاج لا تعني بالضرورة الانتقال إلى المابعد، ذلك أن التجاوز تحكمه شروط موضوعية وجوهرية، وإنني لا أجد مبررا كافيا لانتقال رولان بارت مثلا من البنيوية إلى ما بعد البنيوية "من الحداثة إلى ما بعدها" خلال سنوات معدودة، فالتحول بالنسبة له تم نتيجة مجاهدة فكرية قام بها هو نفسه ككاتب ومفكر، وأستطيع أن أجزم هنا بأن الأبعاد الذاتية لدى مفكري ما بعد الحداثة نتجت بالأساس عن طاقات إبداعية فردية أعادوا بها ومن خلالها قراءة الواقع، ومارسوا التجريب النظري، فأفسحوا المجال لخيالاتهم في ظل مجتمع حداثي يؤمن بالحرية التامة، فمارسوا نقض مفهوم الحرية بحرية تامة، وهذا ما حدث بالضبط مع دعاة المثلية الجنسية حينما استغلوا القيمة الحداثية لثقافة الجسد ووظفوها –ما بعد حداثيا- لنقد فكرة الجسد نفسها بالمنظور الحداثي.

لست هنا في معرض الحديث مع أو ضد ما بعد الحداثة، لا من حيث الشكل أو رسم الكلمة ولا من حيث المضمون أو هدف الما بعدية وأصالته– فهذا هو مناط الحديث التالي-، ولكني فقط أدفع باتجاه ضرورة الانتباه إلى دراستها في ظل سياق، سياق اجتماعي وثقافي، أو سياق اقتصادي وتاريخي، أو سياق لغوي وأدبي، إن نظرية السياق التي يرفضونها لا تمنع أي باحث– حتى هم أنفسهم- من العمل وفق سياق ما، على سبيل المثال انطلق ميشيل فوكو في دراسته للحفريات من

منظور تاريخي، وكان للمنهج التاريخي المقارن دور مهم في دراسات بارت النقدية، وكذا فعل جاك دريدا في هجومه على الميتافيزيقا، وحتى نيتشه في دراسته للغة ونظرية المعنى جاءت من منظور تاريخي أيضا كي يتسنى له الكشف عن القانون أو القواعد التي أدت إلى بروز ظاهرة واختفاء ظواهر. إن الدراسة التاريخية أو الوصفية تساعد على التفسير، والتفسير هو أحد صور التأويل لأنه مرتبط بالفهم، وكلاهما، التفسير والفهم، إنتاج حداثي ورغم ذلك ظلا طوال الوقت ماثلين وحاضرين بوضوح في كتابات ما بعد الحداثيين، ولكن حضورهما كان أقوى لدى الشراح والمفسرين.

وحقيقة الأمر، فإن التحول الجذري الذي يدعو إليه ما بعد الحداثيين-لم يصلوا يوما إلى شاطئ تستقر عليه مقولاتهم- لا يستند إلى وضعية اجتماعية واقتصادية مختلفة عن تلك التي تأسست مع الحداثة، ربما هناك خلاف في الدرجة، ولكنه في كل الأحوال ليس اختلافا في النوع، فلا تزال الحداثة وما بعدها يعملان في كنف النظام الرأسمالي بصوره المختلفة وتجلياته المتعددة، مما يعني أن ثمة شكوك تحيط بأصالة معنى ومضمون ما بعد الحداثة بوصفها تجاوزا أصيلا للفكر وسياقه الاقتصادي/ الاجتماعي. وبمعنى آخر حاسم، إن ما بعد الحداثة المطروحة علينا اليوم لا تنطلق من بنية ثقافية مختلفة، أنها لا تزال في قلب ذات الأبعاد المعرفية والمحددات الفلسفية التي نشأت في قلب الحداثة. وربما أفضل ما قدمته للفكر المعاصر هو ثقافة الرفض، بوصفه الظاهرة الأكثر وضوحا في فكر مفكريها، فعلى سبيل المثال يضع إيهاب حسن التاريخ الفلسفي كله ومعظم إنجازات العقل البشري في سلة المهملات فيرفض: العقلانية، اليقين المعرفي، المنطق الصوري، التحليل النفسي، الحتمية التاريخية، النظريات الشمولية بما فيها فلسفات هيجل وماركس، تطابق الدال مع المدلول، الحتمية الطبيعية، كل سلطة سواء سياسية أو أدبية أو علمية..الخ. فالعقلانية تؤدي بصورة ما أو بأخرى إلى الشمولية، شمولية الحكم السياسي، أو شمولية الهيمنة الثقافية. بينما يرفض رولان بارت كل سلطة للمؤلف أو الناقد، لاعتقاده بأن المؤلف نصب من نفسه معبرا عن مشاعر البشر من خلال إبداعه الشخصي، وأن الناقد هو الذي يضع قواعد تقييم العمل الأدبي والحكم عليه بالجيد أو الرديء.

مما يعني أن انطلاق الأحكام من عقل واحد وفرض تلك الأحكام على الآخرين بحجج مثل التخصص أو القدرة أو الوعي هي أمور يرفضها أنصار ما بعد الحداثة، وينبثق عن هذا الموقف أيضا إعادة النظر في القيم التي تصدر عن العقل كالحقيقة والصدق والخير والشر ..الخ، فجميعها مفاهيم صادرة عن عقل واحد ونحن نستقبلها ونحدد قيمنا ومعارفنا بناء عليها، وتلك أكبر جريمة

ارتكبها الفكر الممتد بجذوره إلى سقراط وأرسطو، فالفكر الأرسطي بحكم هيمنته وسيطرته قد مارس قدر من التضليل على عقول الآخرين وسجنهم في مفاهيمه التي نشأت في ظل مجتمع مختلف وعلاقات اجتماعية وثقافية متباينة. هكذا يعترفون أن العلاقات الاجتماعية المختلفة يجب أن ينشأ عنها مفاهيم ثقافية وقيم إنسانية مغايرة، ورغم ذلك يصرون على ضرورة اختلاف القيم في ظل نفس علاقات الإنتاج الرأسمالية !!.

2- الإمبريالية الثقافية

لم ينجم عن الاستعمار استلاب الفائض وثروات البلدان المستعمرة فحسب، بل صاحب ذلك تصدير الأفكار وأنماط الحياة وطرق التفكير وأساليب الحكم عبر السياسة والثقافة والفن والأدب، لذلك ذهب المفسرون ومنهم روبنسون وجالاغر إلى أن الإمبريالية الاستعمارية ذات الأهداف الاقتصادية استطاعت أن تخلق صورا موازية أو انعكاسات إمبريالية سياسيا وثقافيا وفنيا، عبر بناء جسور تعاون وخلق نخبة متشبعة بأفكارها، تلك النخبة ساعدت على توطين قيم الإمبريالية في المستعمرات، وبالتالي لا يمكن فهم العالم الحديث دون دراسات كافية وموضوعية لفهم مرحلة الاستعمار، باعتبارها تقدم تفسيرا مهما لفهم التراكم على صعيد عالمي، والجغرافيا السياسية وحدود تأثير الإمبريالية بوصفها مسئولة عن استكمال تشكيل العالم الحديث، والانتقال به من طور إلى آخر.

والإمبريالية Imperialism كمصطلح استخدم لأول مرة في القرن التاسع عشر لوصف حكم لويس نابليون بأنه حكم تعسفي وعدواني. وإن كان ماركس لم يستخدمه في تحليلاته الاقتصادية، إلا أن لينين هو الذي أكسب المصطلح شهرة واسعة في الفكر الماركسي حيث وصف المرحلة التي مرت بها الرأسمالية في الربع الأول من القرن العشرين بأنها مرحلة إمبريالية. فيما يرى براور Brewer أن المفكر الماركسي النمساوي هلفردنج هو المؤسس الحقيقي للنظرية الماركسية عن الامبريالية. وقد استخدم هلفردنج هذا المصطلح بمعنى المنافسة بين دول المركز في السيطرة على دول الأطراف دون أن تكون هذه المنافسة هي السمة الأكثر محورية في دلالة المصطلح [338]، مما يعني أنه أسبق من لينين في استخدام المصطلح بمفهومه الماركسي. ولكن كليهما "لينين وهلفردج" رسما خصائصها بوصفها تعبيرا عن اندماج رأس المال المالي برأس المال الصناعي، مع مسئولية الدولة عن توفير فرص استثمار وتهيئة مناخ قانوني لذلك، أي أن الدولة تلعب دورا في دعم الاحتكار. ونقطة اختلاف لينين عن هلفردنج أن لينين استلهم جزءا كبيرا من نظريته عن الإمبريالية من هوبسون الذي أصدر كتاب "دراسة في الإمبريالية" عام 1902، في أعقاب الحرب البريطانية الإمبريالية في جنوب أفريقيا. وبناء عليه يعزى إلى هوبسون- وهو ليبرالي- أنه أول من وضع تفسيرا مقبولا للإمبريالية حينما ذهب إلى أن رأس المال المتراكم في الدول الغربية يبحث لنفسه عن مناطق استثمار في المستعمرات أو دول الأطراف، ومن خلاله يتم

السيطرة على اقتصاديات تلك الدول، وأتصور أن هذا التفسير لا يزال قائما حتى اليوم، أي أن السمة الإمبريالية لا تزال تميز الرأسمالية المعاصرة. إنها إذن العلاقة التي تقوم على سيطرة المركز على الأطراف، وتعبر عن سياسة عدوانية تتسم بعدم المسئولية.

أما لينين الذي أصدر "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" عام 1915 فقد طرح فيه تحليله للإمبريالية، ووصف الرأسمالية في تلك المرحلة بأنها ترقص رقصة الموت الأخيرة بعد أن شنت البلدان الاستعمارية حربا بينها نتيجة تراكم التناقضات، وأصبح من المستحيل حلها بدون حرب، ومن ثم ينادي لينين باستغلال ذلك التناقض وإعلان الحرب على الرأسمالية، وهذا ما فعله بالضبط، وإن لم تستطع القوى الثوري في باقي بلدان أوربا إنجاز مهام ثورتها.. ثم تبعه بوخارين فأصدر عام 1917 كتاب "الإمبريالية والاقتصاد العالمي" الذي طور فيه أفكار هلفردنج ويطلق عليها اسم "رأسمالية الاحتكار المالي".

لقد كان لإسهام الماركسية الدور الأكبر في نشر وتناول النظرية الإمبريالية كإحدي أدوات تحليل العالم المعاصر في الربع الأول من القرن العشرين، ولكنه سرعان ما خبا وتراجع حتى عاود الظهور مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية وبداية تحرر المستعمرات، وكان من الطبيعي أن يختلف التناول بعض الشيء لاسيما وأن المتغيرات العالمية ساعدت على ذلك، فوجدنا على سبيل المثال شومبيتر يشير إلى دور العوامل الاجتماعية والسياسية في تناوله للإمبريالية، وهنا يخرج بالتعريف عن حدوده الاقتصادية، وينظر للإمبريالية بوصفها ظاهرة عامة تغطي سماء الرأسمالية في كافة مناحي الحياة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، هل ثمة إمبريالية ثقافية؟ وإن صدق نسب المفهوم للاقتصاد فهل يجوز ذلك على الثقافة؟. إذا ما قررنا أن هناك رأسمالية المنافسة التي كتب عنها ماركس في القرن التاسع عشر، ورأسمالية الاحتكار التي اعتبرها لينين السمة المميزة لرأسمالية القرن العشرين كله وليس الربع الأول منها فحسب، وما يؤكد ذلك تقرير التنمية الصادر عام 1996 الذي يشير إلى أن ممتلكات 358 فردا في العالم تساوي ثروة مليارين ونصف إنسان من سكان العالم. وكذا إقرار جون بركنز بأنه رغم أن أولئك المتربعين على قمة الهرم الاقتصادي يحصلون على معظم الأموال، فإن الملايين منا يعتمدون في معيشتهم -بشكل مباشر أو غير مباشر- على استغلال شعوب البلاد النامية، فالموارد الطبيعية والعمالة الرخيصة التي تزود كل أنشطتنا ومشروعاتنا التجارية تقريبا تأتي من أماكن مثل اندونيسيا[339]

إذن، تراجعت رأسمالية المنافسة لصالح هيمنة رأسمالية الاحتكار، وكذا تراجعت أيضا حداثة القبول مقابل حداثة الرفض، أي الحداثة التقليدية مقابل ما يطلق عليه ما بعد الحداثة. ولو أمعنا النظر والدراسة سنكتشف أن خصائص حداثة القبول منبثقة عن طبيعة رأسمالية المنافسة، ونفس

الأمر يصدق على خصائص ما بعد الحداثة"حداثة الرفض" وانبثاقها عن رأسمالية الاحتكار أو الرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية. بيد أن هذا لا يعني أن الإمبريالية الثقافية قد ولدت فقط مع الإمبريالية الاقتصادية، فهناك دائما جذور لكل شيء، فمقدمات الإمبريالية الثقافية ليست مقدمات بالمعنى الهندسي أو الرياضي بقدر ما تكشف عن إرهاصات تلك النزعة المعاصرة في جذور الفكر الإنساني منذ أفلاطون وحتى اليوم.

وتتلخص إرهاصات الإمبريالية الثقافية في ثلاثة محاور:

الأول: عندما أشاع أفلاطون التمييز بين الإغريقي والبربري، واستكمل هيجل المسار بقوله إن حضارة الإنسان الغربي هي التي يعتد بها في دراسة التاريخ الإنساني، ثم ميز نيتشه بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ذلك المسار الفكري كان له تأثير خطير على الثقافة العالمية. الثاني: مرحلة الاستعمار ودورها في تدشين الإمبريالية الثقافية. أما المحور الثالث فهو الثقافة والفنون والآداب، حيث تؤكد لنا الدراسات الكولونيالية والبحث التاريخي لإفريقيا- على سبيل المثال- أن المسرحية الإفريقية الحديثة نشأت في المدارس والكليات وخاصة في الجانب الفرنسي من القارة، وكانت منشغلة بثنائية الأصالة والمعاصرة، فالنمط الأوربي الذي يشغل الكثير من موادهم الدراسية كان يشكل قوة جذب نحو الحداثة الثقافية، على حين أن أصولهم الأفريقية وطباعهم وعاداتهم دائما ما كانت ماثلة بصورة ما في إبداعهم المسرحي ولو حتى على صعيد الملابس والموسيقى. لقد نمت في رحم السياسة الكولونيالية القومية الثقافية cultural nationalism ضد محاولات استيراد مسرح يشجع السياسات الكولونيالية والأيديولوجية، مسرح يشتمل على خليط غير متجانس من العصر الفيكتوري الإنجليزي.. وهذا ما لم يقبله سوى خمسة بالمائة من السكان.[340]

ولم يتوقف الأمر على الفلسفة والفنون والاستيطان فحسب، بل سنجد علوما كاملة أنشئت أو تطورت تلبية لاحتياجات الإمبريالية، ولم تكن تلك التلبية سوى ممارسات تسمى بالإمبريالية الثقافية. فمثلما تطور علم الجغرافيا وخاصة الجغرافيا السياسية ابتداء من تأسيس الجمعيات الجغرافية في فرنسا وإنجلترا على وجه الخصوص لمساعدة الاستعمار على فهم جغرافية المستعمرات، وكذلك علم الأنثروبولوجيا ودوره في فهم طبائع الشعوب وتطورها التاريخي؛ فإن علم النفس بصفة عامة وعلم نفس الفرد بوجه خاص- على ما اعتقد- كان من العلوم التي تميز بها بدايات التأسيس النظري للإمبريالية الثقافية.

من جانب آخر، يعتقد لارشتاين إلى أنه يمكن دراسة الإمبريالية وفق ثلاث نقاط وهي:

- تناقض المصالح بين قطاعات الرأسمالية داخل الدولة.
- رأس المال المالي هو الأقدر على الانتصار.
- الطبقة العاملة داخل تلك البلدان التي تتضرر من تلك السيادة لرأس المال المالي.

وهذا التقرير الذي قدمه لارشتاين في 1980 يبدو أنه غير كاف لدراسة ظاهرة الإمبريالية بعدما تطورت تكنولوجيا الاتصال وتراجع دور وحجم الطبقة العاملة الكلاسيكية، وتطورت صور التبادل النقدي وتحول العالم بفعل الإمبريالية الثقافية إلى قرية صغيرة تتم فيها معظم التفاعلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وفقا لقيم وتصورات المركز. مما يعني أن الدور الذي تلعبه الإمبريالية الثقافية صار في خدمة نمط الإنتاج الرأسمالي أو الإمبريالي بصورة واضحة. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، كيف تسهم الإمبريالية الثقافية في التحكم في نظرية المعرفة؟ أو كيف تتجلى لنا الإمبريالية الثقافية كمستهلكين للمعرفة؟ في تقديري أن معظم أفكار ما بعد الحداثة ليست سوى نوع من الإمبريالية الثقافية، نوع يستكمل سيناريو السيطرة والتحكم في العقول خارج وداخل القوى الثقافية بالمركز الأوربي.

3- مقدمات ما بعد الحداثة [341]

إذا انطلقنا من فكرة مؤداها أن الحداثة الغربية كانت تمر بأزمة– ولو اتفقنا أيضا أن تلك الأزمة كانت أكثر وضوحا ابتداء من القرن التاسع عشر– أزمة متعلقة بعدم قدرة الثورات الاجتماعية على إنجاز تقدم اجتماعي حقيقي لكل البشر على امتداد المعمورة، ومتعلقة أيضا بعدم قدرة العقلانية على نقل الفكر الإنساني نقلة نوعية باتجاه الموقف من الحياة والطبيعة والمستقبل وطرق التفكير، وكذا تنامي حالة الشك في دور ووظيفة العلم في خدمة البشرية وتوجيهه لصالح البلدان الغنية والطبقات الاجتماعية المسيطرة، ودخول الرأسمالية بعنف في المرحلة الكولونيالية، وترسيخ قيم وعادات وأخلاقيات يعود بعضها إلى عصور أقل رقيا وتقدما.. إلخ؛ فإننا هنا سنبحث بالضرورة عن تصورات جديدة تتجاوز تلك الأزمة المركبة للحداثة. بمعنى آخر سنناقش كيف حاول العقل الغربي الخروج من أزمة الحداثة؟ هل سعى إلى تقويم كل ما سبق أم تماهى مع التطورات الاقتصادية في النصف الثاني من القرن العشرين؟

كانت سوق صناعة الصلب تنحسر في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين نتيجة تطور التكنولوجيا وإحلال مواد بديلة أكثر كفاءة واخف وزنا؛ في نفس الوقت الذي كانت فيه دراسات ما

بعد البنيوية والتفكيك وفلسفات التأويل تضرب هي أيضا صناعة الصلب الثقافية أي الحداثة وسلطة العقل وتعيد النظر في مقولات التنوير ووظيفة الأدب وجدوى الثورات الاجتماعية في تقدم الشعوب. إن قيم ومبادئ الصناعات الثقيلة في الصناعة والثقافة تودعان عالم قديم وتبشران بعصر ما بعد الصناعة، أي عصر التكنولوجيا الذي انتشرت فيه الشركات التي تستخدم تقنيات جديدة وتقدم منتجات في وقت أقل، وأصبح الاستخدام التكنولوجي هو معيار الحضور في هذا العصر، يقول لستر ثارو : إن القادة التكنولوجيين قادة اقتصاديين، والمتقاعسين التكنولوجيين يصبحون خاسرين[342].

وبينما كانت اليابان هي صاحبة السبق في استخدام تقنيات أكثر تطورا، بقيت الولايات المتحدة وفرنسا أصحاب السبق في فتح آفاق النظريات الثقافية الأكثر جرأة على تفتيت فكرة النسق والايديولوجيات الحاكمة، وقد ترتب على هذا التقدم التقني وهيمنة التكنولوجيا التأصيل لعلاقة الخير بالمنفعة المباشرة، أي علاقة القيم بالتكنولوجيا، فتصبح اللذة هي كل ما هو نافع، استلهاما مما أشار إليه جون ستيوارت مل من أن المنفعة هي تلك التي تحقق اللذة للإنسان، فالمنفعة واللذة لا ينفصلان، فيقول: إن كل فيلسوف اعتنق مذهب المنفعة من أبيقور إلى بنتام لم يكن يعني به شيئا يختلف عن اللذة، بل هي اللذة نفسها مضافا إليها التخلص من الألم. وبدلا من المقابلة بين النافع والمقبول فإنهم يعلنون باستمرار أن النافع يعني هذين الشيئين إضافة إلى أشياء أخرى[343]. ولم يكن هناك من ترجمة لهذا المعنى الذي قال به "مل" سوى أنه نقل منظومة القيم من وعاء معرفي إلى آخر.

وابتداء من العقد الثامن في القرن العشرين بدأت سنوات المكاشفة والتحول من الالتزامات الرأسمالية تجاه شعوبها، حيث شهدت تلك السنوات اضطرابات عمالية، وتزايدا في أسعار الطاقة العالمية، وتضخما وركودا اقتصاديا، وانخفاضا في معدلات الدخول السنوية للمواطنين، باستثناء بلدان النفط، ومعدلات نمو بطيئة إلى حد ما. وبات من الواضح أن عصر الازدهار قد ولى وأن دولة الرفاه تكاد تصبح رمادا بعد نار، فقد استغلت مارجريت تاتشر حرب فوكلاند والهوس الشعبي بالنصر الإنجليزي، وقامت بأكبر عملية تصفية وسحق لعمال المناجم المضربين، وكان لهذا الحدث آثار ضارة بعد ذلك على الحركة التقدمية والعمالية البريطانية. وعمل ميلتون فريدمان مستشارا اقتصاديا لبينوشيه في تشيلي، ونصحه بأن يستغل فرصة الانقلاب وإرهاب الناس ثم إحداث تحول في الاقتصاد نحو مزيد من خصخصة الخدمات والحد من الإنفاق الاجتماعي. وفي الأرجنتين وأثناء سيطرة الطغمة العسكرية واختفاء ما لا يقل عن 30 ألف كادر يساري اختفاءً قسريا، وحدوث حالة هلع في صفوف المواطنين، استغلت الطغمة الحاكمة هذا الأمر وأقبلت على مزيد من الإصلاحات الهيكلية طبقا لوصفة الصندوق وتعاليم مدرسة شيكاغو الاقتصادية.

وليس من شك أن وجود الاتحاد السوفييتي وما أسفرت عنه الحرب العالمية الثانية من نتائج وخيمة كانت من بين أسباب اندفاع الاقتصاد الرأسمالي نحو السخاء والعطاء والمنح، إما تحت ضغط الخوف من انتشار الشيوعية أو نتيجة الاستثمارات الواسعة من أجل تشبع السوق بالسلع والمنتجات. ولكن هذا المنح كما رأينا لم يستمر طويلا، إذ سرعان ما انقلبت الرأسمالية على وعودها وأفكارها ومبادئها الليبرالية لتظهر وجها أكثر وحشية من وجهها الاستعماري المباشر، وخاصة بعد انهيار الكتلة الاشتراكية وتفككها، وبداية مرحلة ما يسمى بعصر القطب الواحد، ومن ثم تصفية الحساب التاريخي مع الشيوعية وأفكارها وتوجهاتها الثورية والتقدمية.

الغريب في الأمر أن جماعات ليست بالقليلة من اليسار حول العالم انكسروا أمام موجة الهجوم الضاري، وقدموا تنازلات كبيرة للتكيف مع الواقع السياسي الجديد بعد 1990 تحديدا. والحقيقة أن الذي تغير ليس الواقع والنزوع الاستعماري والاستغلال الاقتصادي الكامن في الرأسمالية؛ حتى يبرر اليسار العالمي ما قدمه من تنازلات نظرية ومنهجية، ولكن ما حدث أن الواقع السياسي هو الذي تغير، وأدى إلى غياب التجربة الاشتراكية الرسمية، ومن ثم قدم هذا اليسار أطروحات جديدة في اتجاه مزيد من المرونة في الموقف من الاقتصاد الجماعي والملكية الخاصة وفكرة الثورة على الرأسمالية، مع مزيد من الانحياز لتبني أفكار الليبرالية النقية حول الحريات العامة والخاصة وتداول السلطة والنهج الديمقراطي، مع إمكانية الاندماج تنظيميا بتيارات وقوى ليبرالية وتقدمية تسعى إلى تحسين شروط الحياة، كما طرحنا تجربة أنتوني جيدنز في الفصل السابق.

ومن الضروري - ضرورة موضوعية أو ذاتية- أن تلتقط الثقافة الخيط وتراقب المتغيرات الاقتصادية، وأن يبحث مفكرو تلك البلدان الغنية عن إطار ثقافي وسياسي يسمح لهم بأن يستمروا في السيطرة على النخب الثقافية في بلدان الجنوب أو الأطراف، فالكتاب والمفكرون والفلاسفة والأدباء والمثقفون هم الذين يصبغون التابلوه الإيديولوجي المعبر عن نمط العلاقات المادية السائد، إنهم الفئة الأكثر قدرة على بناء تصور عام للنظام، فيضعون أنفسهم في موضع التمثيل عن العقل الجمعي للمجتمع وصناع الرؤى والأفكار، وقمة هرم المجتمع المعبر عن المجموع، ذلك المجموع الذي ليس لديه القدرة على وضع تصوراته عن نفسه بسبب مكونه الثقافي وانشغاله في حياته اليومية .

أقول إن الضرورة الموضوعية فرضت ذلك، حيث تدور العلة مع المعلول وجودا وعدما، وأن الضرورة الذاتية أيضا تفرض وتستدعي تلك الهيمنة، أي أنه لا يمكن لإمبريالية اقتصادية أن

تستمر دون إمبريالية ثقافية، وإلا كانت التكلفة باهظة، والتجربة الإنجليزية مثال واضح على ذلك، حيث سعت للعودة للهند بطريقة جديدة. إذ أشار أكثر من متخصص إلى تراجع إنجلترا– على سبيل المثال- في التعاون العلمي والبحث والابتكاري وطالب بضرورة اتباع نهج أكثر جدية والتواصل مع بلدان مثل روسيا واليابان والبرازيل والصين والهند لوضع خطط لتمويلات ثنائية وفرص استثمار استراتيجية ومشاريع بحثية ومخططات جسورة Bridges schemes ومبادرات تشاوريه لبحوث أخرى من أجل تشجيع التعاون [344]. وكانت هذه الدعوة وغيرها الكثير، مؤشرا على رغبة الغرب في إعادة توجيه الأفكار وسبل التعاون بما يتناسب مع المتغيرات التي طرأت على العالم في النصف الثاني من القرن العشرين، وما يستدعي هذا التوجه من إعادة النظر في أدوات ومناهج الفعل الثقافي نفسه بوصفه أحد أدوات الهيمنة.

كان العالم في انتظار تحولات ثقافية كبرى، ولم تكن انتفاضة 1968 سوى محاولة لكسر حواجز المجتمع الكلاسيكي، والتطلع لإسقاط كل شيء وتعرية الجميع، إذ وصف دريدا الوضع بقوله: هذا الرجل ذو المعرفة العميقة يماثل فتاة شاخت مبكرا [345]، فنحن لا نريد معرفة عميقة، إذا كانت ستفرض علينا تابوهات مقدسة نظل نتعبد في محرابها جيل من وراء جيل. وكانت البداية من اللغة بوصفها في أحد صورها فعل من أفعال السلطة، هي التي تصبغ الأفكار والمفاهيم حول القيم وتؤسس لمفاهيم وتضع فواصل بين الأخلاق العبودية والسادة، الأخلاق الكهنوتية والارستقراطية.. الخ ومن ثم وجب التعامل معها بحظر وعدم تجاهل أنها جهاز مفاهيمي تابع لنسق القيم. فاللغة لعبة كبيرة ليس فيها قائد، هذه اللعبة ليست سوى كشف عن التباين أي الاختلاف كما أشار دي سوسير. إذن كان الموقف من الكلمة هو نقطة انطلاق نظريات ما بعد الحداثة لإسقاط الميتافيزيقا من عرشها، فمن سوسير إلى دريدا تشعبت الدراسات الهيرمينوطيقية واللسانيات حتى أنها أصبحت تقود الفكر الفلسفي في القرن العشرين.

ولم يكن من الممكن أن تستمر الدراسات الثقافية بدون جهات إسناد ما، يؤرخ لها، ويثبت حقها في الوجود عبر التوثيق الفلسفي، فظهرت معالم وملامح مشروع ما بعد الحداثة -بصورة تتناسب مع تطلعات الرأسمالية المعاصرة-بيد أنه من الصعب التأريخ لما بعد الحداثة ابتداء من أواخر سبعينيات القرن العشرين، أو من نقطة تاريخية محددة، ذلك أن أفكار ما بعد الحداثة على اتساعها وشمولها ظلت تتراكم وتتجمع في بؤر ونقاط وقضايا حتى امتلك ليوتار القدرة على وضعها في عنوان مؤلفه "الوضع ما بعد الحداثي" في عام 1979.

إذن ما يجب الانتباه إليه في هذا السياق، أن أفكار ما بعد الحداثة -على الأقل، جذورها الفلسفية- لم تظهر فجأة في أواخر القرن العشرين، بل سنجد أن إرهاصاتها وملامحها تكشف لنا عن وجهها من قلب الحداثة، فكما تكمن الطبيعة الاحتكارية والسمة الاستغلالية في الرأسمالية كنظام اقتصادي / اجتماعي؛ تكمن أيضا السمات التفكيكية في الجهاز الفكري والثقافي الذي يعمل وفقا

لشروط نمط الإنتاج الرأسمالي. بيد أنها لم تكن واضحة تماما في القرون السابقة على القرن العشرين، نظرا لأن النظام نفسه كان في حاجة إلى توظيف مقولات الحداثة. كانت الرأسمالية حينئذ في حاجة إلى عقلانية ديكارت، وفلسفة كانط الأخلاقية، والقيم التي تضع العقل في مقدمة الفاعلية الإنسانية، بوصفه أعلى أو أوسع الملكات الإنسانية شمولا– أي الملكة التي من خلالها نوجه كل ملكاتنا "بما في ذلك العقل نفسه"، وهو السبب في أن توجيه النقد لاكتشاف حدود العقل، يجب أن يتم أيضا عن طريق العقل ذاته؛ فالعقل يوجه الفاعليات باعتباره ملكة المبادئ أي الملكة التي تقدم القوانين والقواعد التي ينبغي أن تحكم كلا من السلوك والتساؤلات النظرية[346]، فوظيفة العقل إذن هي تنظيم معارفنا ومنطقة تصوراتنا وتأهيل العالم الخارجي تأهيلا تراتبيا ومنتظما بحيث يمكن استيعابه بوصفه شيئا معقولا. كانت الحداثة في حاجة أيضا إلى نقد سبينوزا للدين، وتفسيرات هيجل الفلسفية ذات النزعة الصوفية وأفكار ديدرو ولوثر وكالفن ...الخ. ولكن هذا لم يمنع أن تظهر عدة مدارس فلسفية أخرى لعبت دورا مهما في تشكيل العقل المعاصر، حيث قدمت الوجودية الإنسان في صورة جديدة على الصعيد الاجتماعي، فهو شخص منعزل يبحث طوال الوقت عن ذاته انطلاقا من ذاته وليس من وضعه الاجتماعي أو الطبقي، وبحسب سارتر "فإن الجحيم هم الآخرون".

وخلال عقود القرن العشرين، كانت خيوط نمط جديد من التفكير تتشكل، وجيل آخر من الفلاسفة والمفكرين يتساءلون عن المستقبل، فظهرت مجموعة تصورات ومفاهيم قدمت برنامجا نظريا يتوافق مع الامبريالية الرأسمالية، ويتفق مع تحولاتها الاقتصادية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وابتداء من ستينيات القرن العشرين بدأت ظاهرة الاهتمام بأزمة النزعة الإنسانية تتجلي بوضوح بحيث هيمنت على الخطاب الثقافي في العالم الغربي، ولا سيما في فرنسا، دراسات متعلقة بالنسق والبنية واللاشعور والتفكيك والبحث عن ضرورة إلغاء الذات فيما عرف بعد ذلك بتيار موت الإنسان، الذي تميز بأنه ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته، وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بني عليها الإنسان: كوعي وإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم، الإمكانيات الواقعية للتحرر[347]. على الجانب الآخر، كانت النزعة الإنسانية هي الخطاب المتبادل والسجال المفتوح بين الماركسيين أنفسهم أو بينهم وبين تيارات أخرى في الستينيات، وتلك هي الفترة التي راجت فيها أفكار نيتشه وهيدجر، وكلما طرح موضوع النزعة الإنسانية يتم استدعاء نيتشه ويتم محاولة إخفاء الماركسية. وهذا التوجه هو أحد أسباب إصدار إريك فروم كتابه مفهوم الإنسان عند ماركس.

وفي اعتقادي أن هذا النمط الجديد الذي وردت أفكاره بالأساس من علم النفس والهيرمونيطيقا أسست في الغالب لمفردات ما بعد الحداثة التي طورت وأعادت إنتاج تلك الأفكار للوصول إلى هدم النظريات القديمة أو على الأقل التنكر لها، وإنشاء فضاء معرفي آخر، يدعون أنه قائم بلا عمد أي لا يمكن وصفه بأنه يطرح نظريات أو فلسفة أو منهج، إنه فضاء أشبه بالرؤى الميتافيزيقية. بعبارة واحدة "كانت الرأسمالية بحاجة إلى إمبريالية ثقافية جديدة". وسنرصد هنا باختصار شديد ملامح ذلك التحول من فلسفة العقل إلى دراسات التشظي، أو دراسات الإمبريالية الثقافية التي مارست التعسف على كل شيء.

كان نيتشه هو الفيلسوف الذي استدعته الضرورة الموضوعية نظرا لما تتسم به فلسفته من نقد عنيف لكل منجزات الحداثة، وكل صور التقدم التي أحرزتها رأسمالية المنافسة، وقدم أطروحات ذات سمة احتكارية، فالنص النيتشوي يمثل فجر ما بعد الحداثة[348] بكل تأكيد، بما حققه من زحزحة جذرية لمطرح السؤال في الفلسفة، حيث نقله من مستواه الماهوي الميتافيزيقي إلى المستوى الجينالوجي التفكيكي، أو بتقويضه للنموذج القضوي البرهاني ولمنطق الهوية والتطابق الذي يقتضيه، أو باستحداثه لآليات ومبادئ جديدة في قراءة الخطاب الميتافيزيقي وتأويل نصوص الثقافة الحديثة[349]. إن لحظة إعلان نيتشه موت الإله في العلم المرح هي في تقدير البعض لحظة ميلاد ما بعد الحداثة، إن الإله هنا إنما يعني موت كل القيم والانساق والأخلاقيات التي أسسها العقل وانطلقت من الماوراء، واعتبرت أن السؤال الميتافيزيقي هو جوهر التفلسف؛ قد ماتت وذهبت بلا رجعة، فنيتشه هنا يدشن لموت الحقيقة، ويعلن عن ميلاد تصور جديد على يديه وهو إرادة القوة. بموت الإله تموت معه الكثير من الأفكار التي تسببت في دعم احتقار الإنسان لنفسه بوصفه كائنا حيا، فلن تصبح ثمة غاية يسعى الكون لها، ويعيش الإنسان رهينتها، وحتى فكرة وحدة الوجود ذاتها سوف تصبح بلا قيمة لأنها مستمدة فقط من المقولة الميتافيزيقية، ولاشيء في الوجود يؤكد ذلك، عقولنا فقط هي التي تهيأت لإسباغ الوحدة على الوجود. ومن ثم يتشكك نيتشه في كل الحقائق التي سربت إلينا عبر تلك الأفكار التي زرعت زرعا في عقولنا، ولم يجرؤ الكثيرون على وضعها موضع التساؤل بجرأة وتحدي.

والسؤال الآن، هل يعتبر نيتشه هو المصدر الوحيد لظهور نظريات ما بعد الحداثة؟ في اعتقادي أن نيتشه ربما كان المصدر الفلسفي الرئيسي حيث استمدت منه مقولات ما بعد الحداثة الأساسية، ولكنه ليس المصدر الوحيد، إذ يمكن اعتبار أن الظرف الموضوعي الذي آلت إليه الرأسمالية في طورها الاحتكاري ونزعتها الاستهلاكية المتطرفة وقدرتها على توظيف العلم في خدمة التكنولوجيات التي تسهم في تطوير الخدمات هي المصدر الأساسي في ظهور ما بعد الحداثة، فالشرط الموضوعي استدعى المقولة النيتشوية، ومن ثم فالعلاقة بين نيتشه ونظريات ما بعد الحداثة ليست علاقة مباشرة وآلية، أي ليس بالضرورة القول بأن فلاسفة ما بعد الحداثة هم نيتشويين، مثلما نقول مثلا بأن كل من لوكاتش وجرامشي وبليخانوف وكاوتسكي ولينين؛ ماركسيون. نعم، كان هيدجر -في أحد صور حضوره- صورة تأويلية لنيتشه، وكذا كان نيتشه حاضرا بقوة في المشهد الفلسفي في دراسات البنيويين الفرنسيين، وربما شكلت مقولاته نقطة التأهيل إلى النزوع التفكيكي لدى فلاسفة البنية وما بعدها، فقد سار دريدا على هدى نيتشه، إذ انطلق من النقد الجينالوجي للميتافيزيقا الغربية. ولكن كل ذلك لا يعني أن نعزو إلى نيتشه بمفرده مسئولية اعتباره المرجعية الوحيدة لنظريات ما بعد الحداثة، فالواقع إنه أسهم بدرجة كبيرة في تأسيس الكثير من المقولات التي راجت في العقود الماضية، بوصفه جهة إسناد فلسفي لكثير من المصطلحات والمفاهيم، ولكن التقييم الصحيح سيرجع بنا إلى آخرين استندت إليهم تجارب الفكر ما بعد الحداثي، وأيضا إلى رؤى فلاسفة

ومفكري ما بعد الحداثة التي كانت على قدر من الأصالة الفكرية بحيث استنتجوا هم بأنفسهم كثير من تصورات وأفكار ما بعد الحداثة.

ولكن ليس معني أنه ليس مصدرا رئيسا، أن تأثيره في ما بعد الحداثة ليس حاسما، فالحقيقة أن نيتشه يظل أفضل نموذجا لدراسة أصول ومقدمات ما بعد الحداثة إذ يقول في "هذا هو الإنسان": إن هذه الأشياء الصغيرة من غذاء وأمكنة ومناخ واستجمام، أي مجمل دقائق الولع بالذات، لهي في كل الأحوال أهم من كل ما ظل إلى حد الآن يؤخذ على أنه مهم. من هنا بالذات ينبغي أن يبدأ المرء بإعادة التعلم، إذ أن كل الأشياء التي ظلت البشرية تثمنها إلى حد الآن ليست حتى بالأمور الواقعية، بل خيالات ومجرد أوهام، وبعبارة أكثر شدة أكاذيب طالعة من عمق الغرائز السيئة لطبائع مريضة ومضرة بالمعنى العميق للكلمة، كل هذه المفاهيم من شاكلة "الله"و "الروح" و"الفضيلة" و"الخطيئة" و"الماوراء" و "الحقيقة" و"الحياة الخالدة"...[350] .إن كل هذه الأفكار والمفاهيم هي المسئولة عن تدمير الإنسانية والنظم السياسية والاجتماعية – كما يري نيتشه- فقد جعلت من أناس تافهين ومدمرين عظماء في التاريخ. إن نيتشه يرى نفسه مختلفا عن هؤلاء العظماء الواهمين الذين اتبعهم الناس، وهم المسئولون عن تدمير الإنسانية واندلاع الحروب وانتشار التخلف والجهل وتردي حال الحضارة الإنسانية.

ولم يكن أمام الغرب من خيار آخر سوى المضي في هذا الطريق، طريق الهيمنة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، طريق الاستحواذ ما بعد تثبيت أركان النظم الاشتراكية في الصين والاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية وبلدان التحرر الوطني. لقد بدا العالم في خمسينيات القرن الماضي وكأنه منقسم إلى قسمين كبيرين، قسم يدعم الحداثة ويدافع عن عقلانية التاريخ والتطور الاجتماعي نحو مزيد من العدالة بين الأفراد والشعوب، ويرفع هذا القسم الذي كان قوامه الكتلة الاشتراكية وبلدان التحرر الوطني شعارات تدين مرحلة الاستعمار ونزوع الرأسمالية نحو تدمير الحضارات الإنسانية، وتهميش الثقافات المخالفة. وقسم يرى الحداثة نقمة ويعتبرها مسئولة عن انشقاق العالم وتفشي نظريات معادية للإنسانية وسيطرة النظم الشمولية المنبثقة عن الفلسفات الكلية والنظريات الجامعة والايديولوجيات المغلقة، ومن ثم ليس أمامه سوي الدوران حول القضية الأصلية أو حقيقة الصراع البشري منذ آلاف السنين وهي ثنائية السيد / العبد، المالك /الأجير، رأس المال/ العمل المأجور، فبحث الفكر الغربي ما بعد الحداثي في ثنائيات متناقضة بديلة لتلك الثنائية التي يبدو أنهم كانوا دائما غير مستعدين لمناقشتها أصلا.

كانت ثنائية النفس/ البدن عند ديكارت هي النموذج المحتذى في هذا الصدد، ثم ثنائية الشعور / اللا شعور كما وردت عند فرويد، أما أهم ثنائية شهدها هذا النمط التحويلي من الفكر، فكانت ثنائية الكتابة / الكلام، ثم ثنائية المؤلف/ القارئ التي أنتجت نظرية التلقي، ثم ثنائية الخير / الشر التي أدت إلى إعادة بعث الفلسفة النيتشوية، ثم ثنائية العامل / الروبوت فظهرت أفكار مجتمع ما بعد الصناعي، وهكذا دواليك، إذ تبدأ قضية جديدة من قضية أخرى جديدة تتولد عنها، فينشأ اللا

استقرار واللا ثبات وانفتاح الدلالة إلى أقصى حد. ثم تظهر التفكيكية لتجمع شتات كل هذه الرؤى في موقف محدد وواضح من كافة الأنساق السابقة، وتقدم شهادة إدانة لمجمل النظام المعرفي. إدانة لصالح ثقافة جديدة سوف تغزو العالم في عقود قليلة، ثقافة اللعب كما قال نيتشه ودريدا، وصدَّق "هازار" على ذلك، حيث أشار إلى "إنهم ذكاء يدعي التفكير بنفسه"، وأن ثقافتهم الارستقراطية تساعدهم على تحويل اللعب إلى ثقافة عصرية، وأن المعرفة برجماتية إلى أبعد حد، تبدأ من الذات لتنتهي عندها أيضا. إن اللعب هو علامة العظمة وشرطها الأساسي. إن أقل تكلف، والسحنة المتجهمة، وأية نبرة شديدة في الحلق، كلها مآخذ ترفع ضد الشخص [351]

لم يتوقف الأمر عند نيتشه فحسب، بل سنجد فرويد حاضرا بقوة أيضا في المشهد ما بعد الحداثي، ويتم الاستناد إليه كثيرا في مواقفه التحليلية لإثبات عقم الشعور في التعبير عن السلوك الإنساني. ثم كان هايدجر أحد هؤلاء الذين قدموا رؤى فلسفية تندرج تحت قاعدة معاداة العقلانية والميتافيزيقا والتجريبية، فالمعرفة الحقيقية أو الفكر عموما لا يبدأ إلا حينما ينتهي دور العقل، ويتم إقصاؤه من طريق المعرفة والحقيقة، وليس العقل فقط بل والإله أيضا. والوجودية خاصة عند سارتر وهيدجر ذات صلة ما بفلسفة نيتشه لاسيما في انشغاله بالوجود المادي البحت للإنسان وقطع الصلة بالميتافيزيقا، مع التركيز على أن العالم ليس سوى سلسلة من الرؤى الفردية للأفراد، فالإنسان هو معيار فهم وتفسير الواقع والكون، وهو يمتلك حرية تامة وإرادة كاملة، ثم بموت الإله فتح الباب على مصراعيه لأن يولد الإنسان من جديد. ويرى سارتر أن الفعل مندرج في نظام، ولكن ذلك النظام من نوع يتكشف تعاقبيا، وليس نوعا يوجد تزامنيا. إنه نظام مستمر، ترتبط فيه الأجزاء ديالكتيكيا، وليس "نظاما" غير مستمر ترتبط الأجزاء فيه بعلامات تحليلية من التعارضات. ومن ثم فإن سارتر منشغل بمشكلة معنى التاريخ، بمعنى تاريخه أو تاريخها الشخصي بالنسبة للفرد، ومعنى تاريخهم الجماعي بالنسبة للأعضاء الفرديين للمجموعة. ويمكن أن يفهم الحاضر بالنسبة لسارتر فقط كلحظة في تطور تاريخي مستمر وإن كان ديالكتيكيا[352].

فيما يصر هيدجر على ضرورة تجاوز الميتافيزيقا كإشكالية فلسفية رئيسة، ولذلك يؤكد على أن نوجه ضرباتنا إلى الميتافيزيقا داخلها، لأن حلم تجاوزها لن يتحقق بدون ذلك. فتطور فكر هيدجر الذي بدى واضحًا في كتابه "الوجود والزمان" قاده إلى ضرورة العمل من أجل تدمير تاريخ الأنطولوجيا مما جعله يؤكد على التطابق الجذري بين مهمة الفكر وعمل التدمير أو التفكيك، وهنا ستكون نقطة البداية لدى دريدا الذي سيعيد قراءة هيدجر وفقًا لأدواته المعرفية والمنهجية الجديدة[353]. لقد كان هيدجر– الذي كان نيتشويا في إحدى مراحل تطوره الفكري– أحد مصادر التفسير أو الوسيط بين نيتشه وكثير من فلاسفة ما بعد الحداثة مثل جاك دريدا ورولان بارت وجيل دولوز- بما قدمه من نقد للنزعة الذاتية وفلسفات الإنسان-فيما طرح شتراوس رؤية أنثربولوجية بنيوية لمجمل الخطاب الإنساني الذي يمجد الذات، تلك الذات التي اكتسبت سمات الذات الأوربية.

ولكن أهم تلاميذ نيتشه كان ميشيل فوكو Foucault الفيلسوف الأكثر انتشارا بعد نيتشه وهايدجر في الثقافة الغربية، حيث يصف نفسه بوضوح قائلا: "لست بكل بساطة إلا تلميذا لنيتشه"، وهناك من يعتبره من رواد ما بعد الحداثة، ومن يراه مقدمة للخطاب ما بعد الحداثي ويخرجه من

زمرة ما بعد الحداثيين، ولكن المتأمل في رؤى وتصورات فوكو يدرك أنه اتبع نفس النهج ما بعد الحداثي وإن كان بصورة أكثر عمقا واتساعا من أقرانه ومعاصريه وتلاميذه، فقد تبنى وجهة نظر تقول بالأبستيمي وهو يشبه البنية أي شبكة علاقات تشكل في ذاتها نسقا للمعرفة، لا نحيلها إلى أشياء خارجه عنها بل إلى ذاتها هي لكي نفهمها، وذلك من خلال أركيولوجيا المعرفة التي تعمل على تطوير مشروع النقد البنيوي المستند إلى أدوات المنهج التفكيكي والجينالوجي.

تهيأ المسرح العالمي إذن، لاستقبال أفكار جديدة ورؤى متوافقة مع التطورات التي صاحبت التحول الاقتصادي الرأسمالي في النصف الثاني من القرن العشرين، وبدأت أطروحات وأفكار ما بعد الحداثة تطرح نفسها في مجالات مختلفة وصور متعددة في أوربا وأمريكا، بيد أن الأمر في الولايات المتحدة لم يكن بالسهولة المتخيلة، فقد ظهرت مقاومة لها، إذ أصدر عدد من المفكرين والمثقفين الأمريكيين بيانا عام 1995 بعنوان "ضد طبقة الإعلام Against the Media Class"، ضد هؤلاء المثقفون الجدد الذين يضعون الثقافة في غرف عرض المنتجات والسلع. والغريب في الأمر أن تتحول الولايات المتحدة الأمريكية في غضون عقدين من الزمان إلى أهم بؤرة انطلاق لتيارات ما بعد الحداثة.

إذن، تؤرخ غالبية الكتابات لما بعد الحداثة مع حقبة الستينيات من القرن العشرين، حينما بدأت تنشأ سلسلة من المقولات والنظريات والأفكار تنقد فكرة السلطة والعقل والقيم والأهداف التي رسختها الحداثة الغربية، والمنهج التاريخي وفصل العلاقة بين الدال والمدلول، والمؤلف والنص، وتفكيك الخطاب، كل خطاب، والدعوة إلى موت الإنسان وموت المؤلف، وكسر سلطة النص.

إن الانقلاب الذي طالبت به ما بعد الحداثة كان جذريا بحيث طال حتى المنهج التجريبي والمنطق الوضعي، انطلاقا من أسس معرفية طرحها فلاسفة سابقين، فاستفادت ما بعد الحداثة من مشروع كانط الفلسفي وتشككه في قدرة الحواس على تحصيل معرفة موثوق فيها، ومن ديكارت في فكرة أننا لا نملك شيئا ملكية حقيقة سوى أفكارنا. ورغم هذا الموقف الكانطي إلا أن نيتشه، وهو ذو قيمة كبرى لدى ما بعد الحداثيين؛ شن حملة ضارية على كانط وانتقده بشدة ولا سيما في فصل كانط بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر، وأشار نيتشه في معرض نقده أننا لا يمكن أن ندرك الوجود وهو في حالة صيرورة، فالعقل لا يدرك الشيء سوى وهو في حالة ثبات وسكون، معنى ذلك أن الوجود الذي قال به الفلاسفة ورجال الدين ليس حقيقيا بل مجرد أوهام خدعوا بها الناس، فالظواهر ليست سوى تأويلات قام بها الفلاسفة ورجال الدين، الذين صوروا للناس أنهم يعلمونهم كيف يعمل الوجود، وما ذلك العلم سوى خرافات في عقولهم فقط.

ولم يكن الأدب والفن والإبداع بمنأى عن الاندفاع نحو التغيير أيضا ومواكبة موجات النقد المتلاحم، ذلك النقد الذي كان لنيتشه أيضا دور مهم في نشأته، إذ لا يمكن فهم المتغيرات التي لحقت بالفن والإبداع والأدب بعيدا عن هذا المناخ الذي أسهم نيتشه في تشييده، حيث لم يتوقف لحظة عن التحريض والدعوة إلى التجاوز وإنكار أن يكون الفن والأدب القائمين يعبران بجدية عن الحياة،

إن الفكر العدمي الذي نادي به أفرز عشرات النماذج التطبيقية في كافة مجالات ونشاطات الإنسان، ويكفي أن تطلع على خريطة السينما الأمريكية في النصف الثاني من القرن العشرين، وبرامج الملاهي الليلية في أوربا وما تقدمه من فقرات، والإنتاج الأدبي المتوحش الذي يتسلل إلى أعماق النفس البشرية من غير المتخصصين ويقدمون أفكارا عشوائية عن كل شيء، لتصبح تلك الأفكار نموذجا يحتذى بها لدى المراهقين في كل بقاع العالم خاصة مع انتشار اللغة الإنجليزية بصورة مذهلة، بحيث صارت إحدى أدوات نقل ايديولوجيا الغرب في نسختها الحالية المتهرئة.

لقد صرنا أمام عالم جديد مصنوع من العلب الفارغة ومخلفات الخيال التي يتم إعادة تدويرها وتقديمها كوجبات ثقافية ما بعد حداثية. إن الحضارة الغربية لم يعد لديها الكثير لكي تقدمة للإنسانية، لم يتبق لها سوى الإخراج بعدما فرغت من الهضم، هضم موارد شعوب العالم والتهام حضارات وثقافات قدمت للإنسانية من الرقي الحضاري ما لا يقل عما قدمته الحضارة الغربية في أوج ازدهارها.

ثالثا: بوفيه مفتوح وضيوف قليلة

كما أسلفنا، توافرت لما بعد الحداثة- كأي تصور نظري محوري في الثقافة العالمية- مقدمات متنوعة مهدت لها الطريق كالفلسفة الوجودية وفلسفات التأويل واللا عقلانية والسريالية والعبثية والعدمية وفلسفات نيتشه وهايدجر ونظريات داروين وفرويد...الخ، وما أحدثته كل هذه التجارب من حوار فكري وعلمي، صاحب ذلك حالة توتر ثقافي واعتقادي ومعرفي عبرت عنها الدراسات النقدية والألسنية والنظريات السياسية والأعمال الأدبية لكثيرين أمثال صمويل بكيت ويوجين يونسكو وأداموف...الخ. كل هذه الأفكار وغيرها عبرت عن حالة العقلية الغربية ما بعد الحرب العالمية الثانية، لا سيما بعد اقتطاع جزء كبير من العالم لصالح القوى الاشتراكية والتحرر الوطني، الأمر الذي دفع كثير من المفكرين ورجال السياسية الغربيين إلى اتباع مقولة الغاية تبرر الوسيلة، فاندفع الفكر الغربي بكل قوته نحو حصار العقول وتوظيف كل طاقات العلم والتكنولوجيا والتجارة والمصارف والقروض والمنح، وإنشاء مؤسسات تدعم الديمقراطيات والحريات في العالم لصالح مزيد من الهيمنة. فلم يكن الحصار اقتصاديا وسياسيا فقط، وإنما كان من الضروري أن يدافع المثقف الغربي عن حقوقه التاريخية المكتسبة، ولا يسمح بأدلجة القيم التي توفر له قدر من حرية التعبير. وهنا بالضبط يحل الدور التاريخي لما بعد الحداثة، التي لم يكن لديها استعداد للعودة لجذور الفكر الليبرالي الأكثر ديمقراطية، ولا استعداد لتبني المقولة الماركسية في صورتها الإيديولوجية السوفييتية ولا حتى في صورتها الثورية كما وردت في مؤلفات ماركس نفسه؛ فاختاروا طريقا آخر، هو ضرب النسق. ويجب التنبيه مرة أخرى على أن الاختيار هنا لم يكن عملية ذاتية صرفه، بل أن ظروفا موضوعية كثيرة سمحت بذلك.

وبناء عليه، تجاوزت ما بعد الحداثة القاموس المعرفي الحداثي واستبدلته بنسق آخر كالفوضى بدلا من النظام - التفكيكية بدلا من الشمولية - الغياب بدلا من الحضور - الهامش بدلا من المتن -التأويل بدلا من التفسير - اللا نسق بدلا من النسق ...الخ، وغالبا ما يتم تعريف المصطلحات البديلة بصورة سلبية أو غير حاسمة، ولكنها فقط تؤكد على نقد الأصل الحداثي لها، مثل تعريف التفكيكية: أنها الاتجاه الذي يؤمن بالأفكار الشمولية المانعة لأي خروج عما قررته. وعندما تضطرب التعريفات والمفاهيم يستدرك "بارت" الأمر بسرعة قائلا إنهم يبدأون طريقا جديدا في

تاريخ الفكر، ومن الطبيعي أن تتعثر بعض الأفكار التي قد يكتنفها الغموض وتبدو للمتلقي أنها رؤى بلا معنى. وبارت يرجع ذلك التشويش الفكري إلى أن القارئ الحداثي/ التقليدي لم يعتد عليه، فقد تربى على تحديد المعاني والمفاهيم بأدوات تعريفية.

وإذا كانت البداية التنظيرية لما بعد الحداثة عام 1979 تقريبا، فإن المؤرخين يذهبون إلى أنها على صعيد الوجود ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين خاصة في فن العمارة كردة فعل على أسلوب وشكل الأبنية الفخمة العتيقة التي استلهمت من عصور سابقة وخاصة عصر النهضة، فقد كانت العمارة من أوائل التحولات من عصر الحداثة العتيق إلى عصر الحداثة السائل، إذ كشف المزاج العام للمواطن الأمريكي والغربي بصفة عامة أنه ليس في حاجة إلى تلك المباني الفخمة المكلفة والأسقف العالية والغرف الواسعة بشكل مبالغ فيه، إنه لا يحتاج إلى هذا النوع من الفضاء، إنه يبحث عن فضاء آخر بنوعية مختلفة، ربما فضاء التحرر من قيود الفكر وتعاليم النظم الاجتماعية. إن هذا التغيير يعكس تغييرا في المزاج العام وطرق التفكير الجديدة، إنه مفهوم يرتكز على الأسلوب أو الشكل أو الجماليات عموما، وهذا يفسر لنا لماذا ظهرت تجليات ما بعد الحداثة في العمارة[354] أولا ،ثم انتقلت سريعا إلى حقل الأدب والفكر في ستينيات القرن الماضي الذي شهد ثورة ثقافية على قيم وتقاليد الفكر الحديث بالكلية، خاصة بعد انتفاضة 1968 التي انطلقت من فرنسا وعمت أوربا كلها بعد ذلك.

التقى هذا التيار الرافض للسلطة السياسية (تيار 68) بتيار آخر ينتقد الفكر الفلسفي المذهبي أو الشمولي(البنيويات) وتشكلت منهما حركة فلسفية جديدة يسجلها مؤرخو الفلسفة بكتاب جان فرانسوا ليوتار "الوضع ما بعد الحداثي" الصادر في عام 1979[355] استهدف منه الكشف عن الخصائص المشتركة لأسلوب التفكير الجديد، والتأكيد على لا منهجية أو لا مذهبية تصورات ما بعد الحداثة، وأنها تعبير عن نقد الأفكار السابقة، وإن اختلفت سبل وطرق النقد هذه، بحيث يصعب معها جمع كل مفكريها في سياق معرفي واحد، وهذا هو السبب في تعدد التصورات حول تصنيف اتجاهات ومدارس ما بعد الحداثة.

إضافة إلي أن ما بعد الحداثة – وفقا لليوتار- تقف ما بعد الحداثة بمنأي عن الفعل الجماعي، مما يضعف الإمكانيات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها[356]. وبالتالي فهناك استحالة في بناء مرجعية واحدة مشتركة إلا بشرط واحد وهو تبعية العالم للمركز الغربي الذي ينتج المقولات، حينئذ ربما يمكن إيجاد لغة واحدة للحوار، تلك اللغة التي تؤمن بمبدأ النسبية المطلقة.

ولذلك يتشكك ليوتار في إمكانية التوفيق بين الثقافات والرؤى والمتباينة، فالثقافات التقليدية والحداثية تعمل على الإبقاء على الروابط الاجتماعية والثقافية والإنسانية بمعناها التقليدي الذي يسمح بتجاور العديد من المواقف المختلفة في نوع من التعايش، فيما تقوم الثقافة العلمية على مبدأ واحد فقط وهو البراهين. وهذا التمايز يجعل من أي تصور عن الالتقاء بينهما مستحيلا، فالمناهج المعرفية الجديدة- يقصد ما بعد الحداثية – ليست في حاجة إلى أي من المناهج القديمة- الحداثية. يترتب على هذا الموقف إنكار للتسامح كقيمة من قيم الحداثة، وكضرورة حضارية في عالم اليوم. هذا اللا تسامح يبدأ من الموقف من نظريات الحداثة وينتهي بالموقف من الآخر عموما حتى في الحياة اليومية. وبالتالي فهو خطاب يفتقد لأي علاقة تبادلية بين الثقافات أو المناهج أو المدارس الفكرية والفلسفية.

و يشير فيصل دراج إلى أنه في آتون التحولات الاجتماعية الاقتصادية التي نشأت بعد الحربين العالميتين، كان على الفكر الأوربي أن يعيد قراءة مشروعه الحداثي من جديد، وجاءت القراءة- بحسب دراج- متضمنة أكثر من توجه، اقتراح يطالب بالاحتفاظ بالمشروع الحداثي، بعد نقده وتطويره وتوسيعه وممثله الأكبر الألماني هابرماس مع غيره، واتجاه آخر يرى أن الحداثة الأولى قد تفجرت وانتهى عهدها إلى غير رجعة، ومن أصوات هذا الاتجاه الفرنسي ليوتار مع غيره [357]. ولم يَرُق للكثيرين المضي قدما في الاتجاه الأول الذي يمثله هابرماس، إذ ظل اتجاها ضعيفا في الفكر الغربي، وإن كان لم يفقد قيمته العلمية وأهمية ما يطرحه من قضايا ذات صلة بتطوير أفق الحداثة. وإن كنت أرى إضافة إلى ما قاله "دراج"، أن الماركسيين الجدد أمثال تيري ايجلتون وفريدريك جيمسون وديفيد هارفي يمثلون تيارا ثالثا في الفكر المعاصر، وهو التيار الذي ندعي الانتماء إليه في معرض تناولنا لقضايا هذا الكتاب.

1- في تعريف اللا معرف

"ما بعد الحداثة" من المصطلحات التي تعصى على التعريف الجامع المانع، لأنه اتجاه يرفض كل الأحكام الحداثية بما فيها فكرة التعريف ذاتها، وكذا الأطر النظرية التي تضع المفاهيم في قوالب جامدة. إنه اتجاه يرى الكتابة أمواج بحر تتلاطم على شاطئ القارئ بدون سيمترية أو هدف مسبق، وما تتركه من آثار على ملامح الشاطئ ليس عملا معدا سلفا مثلما تفعل فلسفات الحداثة ذات السمات الإيديولوجية.

ووفقا لإيهاب حسن، لا يمكن الإقدام على خطوة التعريف ببساطة هكذا، ذلك أن التعريف نفسه هو إرث حداثي موروث عن الوضعية المنطقية. وفي اعتقادي أن التعريف أسبق من الوضعية المنطقية إذ يرجع إلى الفلسفة اليونانية وخاصة عند أرسطو. ولكن"حسن" يستمر في الإشارة إلى أن الإطار العام المفتوح لما بعد الحداثة لا يتفق وحصر المفردات في معاني مقابلة تسمى تعريفات

توحي بالثبات في الوقت الذي تنادي فيه أفكار ما بعد الحداثة بالسيولة المعرفية للأشياء وتعدد المعنى والقراءات، ولذلك يحاول حسن الخروج من تلك الشرنقة بالتمييز بين ما بعد الحداثة وما بعد التحديث Post-modernité، والتمييز هنا عند حسن يعني الفصل، ولا نعرف لماذا استنتج من التمييز بينهما فصلا أيضا؟؟، إنها خطوة يخطوها حسن دون أن يبررها، فما بعد التحديث هي فترة زمنية في تاريخ تطور الحضارة الغربية، أما ما بعد الحداثة فتشير إلى أسلوب أو طريقة في التفكير. هكذا يعتقد حسن أنه حسم القضية حينما قدم لنا فصلا قسريا بين الفكر والمادة، بالضبط كما فعل ديكارت الحداثي الذي ينتقدونه. ويكتفي حسن بالقول في مضمار العلاقة بينهما بأن ما بعد الحداثة انبثقت من مجتمع ما بعد الصناعة، والانبثاق هنا– كيف ولماذا؟- قضية لا تشغل بال إيهاب حسن إطلاقا، لأنها ستؤدي به إلى التصور الماركسي للعلاقة بين البنية التحية والبنية الفوقية وهذا هو ما لا يريده.

من جهة أخري فإن ليوتار له محاولة في وضع تعريف إيجابي بأنها التشكك إزاء الميتا-حكايات، هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم[358]،ومفهوم الشك في حد ذاته يخرج التعريف من إطاره الإيجابي إلى السلبي، إذن ليوتار لم يقدم تعريفا ايجابيا أيضا. وفي نفس السياق فإذا كان ليوتار يشدد على أنه في أحوال ما بعد الحداثة لا يمكنك أن تعثر على العلم حقيقة في الواقع لذلك يميزه عن الايديولوجيا "ويغدو العلم نفسه خطابا حيث تسفر محاولته للبرهنة على حقيقته الخاصة به عن نكوص مستمر"، فإن"بودريار" يتصور ما بعد الحداثة بوصفها دورة لا نهاية لها، علامات signs سقط منها أي معنى واقعي، فهي عالم لا توجد فيه غير المحاكاة ولا شيئ غير المحاكاة Simulations .[359]

وإذا ما كان هناك استحالة لوضع تعريف إيجابي لما بعد الحداثة، فليس أمامنا سوى وضع تعريف سلبي لها. إنها "اتجاه ضد المشروع الحداثي"، هذا أفضل تعريف يمكن أن نشير إليه، ويعتمد على فكرة نفي السابق، فما بعد الحداثة تعني أن المطروح من أفكار ليست أفكارا حداثية، ولكن ما هي بالضبط؟ لا أحد يقدم تعريفا جامعا يلقى قبول المجتمع الثقافي.

أما جيمسون فقد وصفها بأنها الخروج عن الثقافة المهيمنة والاستطيقا السائدة، فيما اعتقد هابرماس أن القائلين بها يعبرون عن أزمة لديهم في تعريف ما يدور في العالم اليوم من متغيرات، إنه عجز عن وصف الحاضر. ويعرفها أنتوني جيدنز بالحداثة الجذرية Radical Moderni، بينما يشير دانيال آدمز بأنها محاولة الإجابة عن تساؤلات طرحتها الرأسمالية في أواخر القرن العشرين. ويذهب آلان تورين إلى أنها محاولة من هؤلاء ما بعد الحداثيين لفصل البناء الفوقي أو الثقافة والفكر عن التحولات الاقتصادية للهروب من بشاعة وأثر الرأسمالية العالمية على الإنسان، إنها محاولة

لترسيخ فكرة الاغتراب وليس لإزاحته. ويخرج أمبرتو إيكو Umberto Eco عن هذا الإطار مشيرا إلى أن المصطلح أصبح لا يعني شيئا تقريبا، وصار ألعوبة في يد كل من يريد أن يكتب شيئا مختلفا، ورغم ذلك قدم رسما آخر للمصطلح وهو "تعدد اللغات المعمم لزمننا"بدلا من ما بعد الحداثة.

وقد وصلت إشكالية التعريف لدي هؤلاء إلى حد مناقشة مقطع "الما بعد" نفسه وماذا يعني؟، فاختلفوا فيه أيضا اشد الاختلاف، واستتبع الأمر بالطبع قبل مناقشة المابعد مناقشة مفهوم الحداثة ذاته من منظور ما بعد حداثي فأعادوا تعريفها حتى تصبح مهيأة لقبول التحول أو الانتقال للـ "ما بعد"..إن الحداثة- في تقديرهم- مسيرة من التقاليد الفكرية والثقافية في سياق الحضارة الغربية والإنسانية تمت في إطار تاريخي تصاعدي عبرت عن الإنسان والطبيعة والحياة بشكل عام، وانتهى دورها بحكم أنها وصلت إلى طريق مسدود بعدما فشلت في كشف الأقنعة عن الكثير من المفاهيم كالعقل والحقيقة والميتافيزيقا والكاتب والمؤلف والنص والمعني... إلخ. تلك المفاهيم المسئولة عن إعاقة التقدم البشري عبر إصرارها على إعادة إنتاج الصيغ الأرسطية في صور متشابهة ومتكررة.

إن هذا التخبط في المفهوم وتعريفاته ودلالاته يعكس بالطبع حالة عدم الاستقرار الفكري والثقافي اللذان تعاني منهما الثقافة الغربية عموما، إذ ليس من السهل أن تتجاوز أو تدعو إلى تجاوز أفكار ظلت راسخة لقرون عديدة مثل العقل والصدق والمعرفة والأخلاق والحقيقة...بسهولة، بل ستظل أسيرة منطلقاتها لفترة طويلة، ولن يصبح الخروج من محدداتها المعرفية بالأمر السهل. علاوة طبعا على موقفنا الأساسي الذي طرحناه لأكثر من مرة هنا، بأن التجاوز غير حقيقي، نظرا لأن النظام الرأسمالي نفسه لابد من تجاوزه حتى تصبح العلاقات الاجتماعية قادرة على إنتاج قيم ثقافية وفلسفية ومعرفية جديدة، ومن ثم ستظل- في تقديري- دراسات ما بعد الحداثة تدور في أفلاك مفرغة، وتعيد إنتاج نفسها مرات عديدة، وتتعايش على نقد النقد في داخلها دون أن تطرح بديلا ثقافيا للعالم، ففكرة البديل مرهونة تماما بتغيير في شكل علاقات الإنتاج مثلما كانت الحداثة تلبية لمتطلبات ذلك التغيير عندما تحولت المجتمعات من العصور الإقطاعية إلى مجتمع التجارة والصناعة. وبدون أن نحسم قضية التعريف- لأن الحسم سمة حداثية يرفضونها- سننتقل إلى نشأة ما بعد الحداثة تاريخيا.

إن الحداثة تمر بأزمة لا فكاك منها، ومن ثم وجب تجاوزها، وهذا ما أشار إليه ياسين بن علي، حينما أكد على أنها كشفت عن فشلها ثقافيا ومنهجيا ومعرفيا، وهو ما تمثل في عدم قدرتها على التعبير عن واقع الإنسان ومشكلاته، ولكن ما غاب عن "بن علي" أنه لم يدرك أن أزمة

الحداثة هي نفسها أزمة الرأسمالية، بل وأزمة كل الأنماط الإنتاجية السابقة عليها التي استندت إلى شرعنة الاستغلال والاغتراب والاستلاب، ومن ثم فمعالجة الحداثة بعقاقير ما بعد الحداثة لن يجدي نفعا طالما بقي نمط الإنتاج الحاضن لهاتين المنظومتين لم يتغير.

2- المدافع تحاصر المدينة

نقطة البداية التي منها استلهمت نظريات ما بعد الحداثة رؤاها وفلسفاتها هي أن العقل غير قادر بمفرده على بلوغ الحقيقة، وهذه المقولة تستند على نقد موقف أفلاطون ونظريته، وفطرية العقل عند ديكارت ومدى قدرته على إرشادنا لليقين، فالكوجيتو الديكارتي يكشف بوضوح عن مكانة العقل في التاريخ، وفي الوعي الإنساني، وفي الفكر الفلسفي السابق على نيتشه، حيث اعتبرت الفلسفة ما قبل نيتشه أن العقل هو مصدر معرفة الحقيقة، ومع وصول نيتشه بدأ ضرب سلطة العقل وسلطان الحقيقة الناجمة عنه، ليقول بعكس ذلك تماما، حيث الغريزة واللاشعور والشك العقلي هي المصادر الموثوقة للوصول إلى الحقيقة، إن حقبة اللوغوس تحط من الكتابة، المنظور إليها باعتبارها وساطة للوساطة وسقوطا في برانية المعنى وخارجيته [360]، ومنها أيضا كان التمييز أو التفريق بين الدال والمدلول، وربما جاء هذا الفصل مدينا للميتافيزيقا التي ميزت أيضا وفصلت بين السماء والأرض، المثالي والواقعي، المحسوس والمعقول، وتلك الجذور الميتافيزيقية اللاهوتية كما يقول دريدا، فالعلامة والألوهية ليتمتعان بنفس مكان الولادة وزمنها، إن حقبة العلامة هي، جوهريا، لاهوتانية، وهي ربما لن تختتم أبدا، ومع هذا، فإن حدودها التاريخية مرسومة[361].

ولم يكن هذا الهجوم سوى تقويض لمكانة العقل وقيمة الحقيقة، لم يكن سوى خطيئة يجب أن يُطلق عليها الرصاص. إن الفلسفات الكبرى والشمولية أصبحت عاجزة عن تفسير الواقع المتغير خاصة في عصر التكنولوجيا وثقافة الصورة والتطورات المتلاحقة، وبالتالي صارت تلك الفلسفات عبئا على التاريخ البشري، لكونها أنتجت مجتمعات مغلقة ومقدسات تهيمن على سلوكيات الإنسان، ورسخت لفكرة أن العالم عبارة عن وحدة متماسكة تسعى إلى هدف غائي محدد، وهو قول ثبت بطلانه، فالتجربة ليست حاسمة ومقنعة بالضرورة، وحياة الناس لا تسير على شاكلة بعضهم البعض، ولا يمكن إصدار قانون عام يحكم تصرفات البشر ويعكس حقيقة مشاعرهم وأحاسيسهم وانطباعاتهم.

إن هذا الموقف السلبي من فكرة النظام ورسم صورة ميكانيكية للتاريخ– وفقا لما بعد الحداثة- يعني الرتابة، والانتظام، والتكرار، والقدرة على التنبؤ، فليس بإمكاننا أن نطلق على ظرف ما صفة "منتظم" إلا إذا توقعنا وقوع بعض الأحداث على نحو يفوق بدائلها، وأن أحداثا أخرى لن تقع على الأرجح، أو أنها خارج حساب الاحتمالات تماما. وعليه فلابد لكائن ما في مكان ما "كائن عظيم يتجسد في شخص أو قوة غير شخصية تمثل علة الوجود" من أن يتدخل في الاحتمالات ويغيرها ويبدلها، ويلقي بالنرد ويتحكم في الاحتمالات[362]، وهذه الطريقة لا تتوافق مع الواقع

المعيش، ومن ثم فإن التراتبية وفكرة النسق والانتظام غير ملائمة لطريقتهم في التفكير ، ومن ثم غير ملائمة للحياة المعاصرة في المجالات المختلفة. ويؤكد "ريفكين" على ذلك من واقع علم الاقتصاد نفسه فيقول: إن الهرميات المتعارف عليها، حيث يوجد توزيع واضح للمسئوليات، تسمح للمعلومات بالتدفق إلى أعلى سلسلة القيادة، وللقرارات بالتدفق إلى نهاية الخط مع أقل قدر ممكن من التعطيل. والمؤسسات الهرمية تعمل بأحسن طريقة في فترات الأسواق الهادئة والمستقرة لكنها غير ملائمة بطريقة يرثى لها في فترات تقلب الأسواق[363]، فإذا ما كان اقتصاد السرعة هو النموذج المعبر عن روح العصر– على الأقل منذ نصف قرن وحتى اليوم- فمن الطبيعي أن تتوافق الثقافة الرأسمالية مع تلك الروح الجديدة.

لقد أطلقت المدافع من كل اتجاه للقضاء على مدينة الحداثة القابعة على شاطئ اليقين، حيث اعتبر البعض أنها دعمت نظما سياسية مستبدة وكانت أساسا فلسفيا لها،لأن جوانبها التقديسية "تقديس العقل والمؤلف والإله والنظام والنسق..الخ"، رسخت ومنحت مفهوم السلطة شرعية مطلقة، بل ومسئولة أيضا عن تضخم المركزية الغربية، فانتقدت ما بعد الحداثة الدور المشوه الذي لعبته الرأسمالية الاحتكارية في العالم المعاصر، ولكن هذا لا يعني أبدا أنها تدفع باتجاه تبني رؤية أخرى مخالفة لنمط الإنتاج الرأسمالي، فلم يحدث أن كتب أحدهم عن تبني مشروع متجاوز للرأسمالية تجاوزا ضديا، أي تجاوز يحدث نقلة نوعية في شكل وفلسفة علاقات الإنتاج بحيث يتم من خلاله ضرب سلطة ثنائية المالك والأجير، بل نجدهم يدفعون ويدافعون عن التغيير الذي ينطلق مما أحدثته ثورة الاتصالات من تغير شكلي لحياة الناس، إنه نقد صوري للرأسمالية لا ينفك أن يؤدي في النهاية إلى دعمها، بل ودعم أسوأ صورها استغلالا. إن ما بعد الحداثيين يرفضون الحداثة ليس بمنطق أنها ربيبة الرأسمالية التي سادت في القرون السابقة، ولكن بوصفها إغلاقا للعقل على مفاهيم ثابتة، ورغم المصداقية أو المشروعية الجزئية لهذا النقد؛ إلا أنهم لم يطلقوا سهم التحرر إلى أقصى مداه، فما يدافعون عنه هو مزيد من إطلاق السهام أو طلقات الرصاص باتجاه الفراغ اللا محدود والمعنى المراوغ والقراءات متعددة.

لا يمكن إنكار أن مجتمع ما بعد الحداثة هو مجتمع موت القيم، أو نهاية كل الثوابت، وهم يعترفون بذلك ويدافعون عنه بقوة، ولكن يبقى السؤال هل معنى هذا- كما يقول بلادنييه- أنه يصبح حينئذ مجتمعا لا إنسانيا؟ إنك لو سألت أحد ما بعد الحداثيين سيجيبك على الفور وماذا تقصد باللا إنساني؟ أو ماذا تعني بالإنساني أصلا؟ هم مغرمون بالتشكك فى التعريفات دائما، حتى لو لم يصلوا إلى نتائج واضحة ومحددة، وفي الغالب الأعم يصلون إلى نتائج مضللة ويرددون بأنه يجب علينا الإرجاء، إرجاء الإجابة لحين أخر، وذلك بعد أن أجهضوا فكرة التعريف من أصله وزعزعوا الثقة في المصطلح الذي كان مثار حوار ومناقشة. إن هذه النزعة السوفسطائية بامتياز لن تفيدنا في

شيء، ولذلك علينا أن نستمر في كشف مقامات وأحوال ما بعد الحداثة دون النظر أو الانتظار كثيرا لإجاباتهم، ذلك أن الإجابة ليست عملا ذا قيمة بالنسبة إليهم، سنقول، نعم إنهم يبشرون بمجتمع لا إنساني لأسباب عدة.

3- أقطاب ومقامات

جاء تصنيف ما بعد الحداثيين أقل صعوبة من وضع تعريف لما بعد الحداثة، إذ يصنفهم "ليمرت" إلى ثلاث فئات، الأولى: الراديكاليون: ليوتار وبودريار وإيهاب حسن، وهؤلاء يذهبون إلى أن الحداثة صارت كالإقطاع القديم، جزءا من التاريخ، لا مكان لها في المستقبل، وبحسب إيهاب حسن، انتشرت الأفكار بعد الحداثية في كل بقعة من العالم وفي كل أنشطة الإنسان المعاصر حتى أنه صار هناك ما يسمى بالمطبخ ما بعد الحداثي. الفئة الثانية: الاستراتيجيون: أمثال ميشيل فوكو ودريدا ودولوز، وينطلقون من أن اللغة أو الخطاب هو أداة الفهم الوحيدة للأشياء، ولا يرون من ضرورة لاتباع منهج معين في الحياة أو تبني نظرية ما يسير من خلالها الإنسان تجاه مستقبله. الفئة الثالثة، اللا شموليون أي الذين يرفضون الأنساق الشمولية التي أفرزتها الحداثة ولكنهم لا يتخذون موقفا شاملا منها، فيقبلون بنقدها وليس نفيها بالكلية، ومثال لذلك ما طرحه هابرماس. وفي تقديري أن التيار الثالث ليس من بينهم.

وثمة تصنيف آخر ينظر لما بعد الحداثة بمنظور زمني تعاقبي، كتعاقب الأجيال، كان الجيل الأول "رولان بارت وفوكو وجاك دريدا وجاك لاكان" بينما يمثل الجيل الثاني اللاحق لهم مباشرة وربما المتداخل أيضا، كل من "دولوز وليوتار وإيهاب حسن وجان بودريار وسكوت لاش S. Lash".

وتختلف الدارسات حول ظهور مصطلح ما بعد الحداثة، إذ أشار مايكل كولر Koehler في مقاله له بعنوان "ما بعد الحداثة" عام 1976[364] إلى أن كثيرا من المؤرخين والمفكرين استخدموا المصطلح في أكثر من مناسبة منهم على سبيل المثال فيديريكو دي أونيس عام 1934، ودادلي فيتيس عام 1942، وأرنولد توينبي عام 1947، وأولون وإيرفنج هاو في ستينيات القرن الماضي، وإيهاب حسن في 1971، ورالف كوهين في نفس العام. مما يعني أن استخدام المصطلح في النصف الأول من القرن العشرين كان دارجا بما يوحي بإرهاصات ما تنحو باتجاه أن ثمة روحا جديدة تدب في جسد الفكر المعاصر، روح تعاني الضجر من تلك الأفكار التي تهيمن على الفكر العالمي منذ قرون، فلم تعد مقولات مثل الحداثة أو العصور الجديدة أو عصر التنوير أو العقلانية تعني أي شيء

ذي قيمة لكل من يتطلع إلى مستقبل جديد للبشرية، يكون العقل المعاصر حاضرا بقوة فيه دون أن يضطر للالتجاء إلى أنساق سابقة ثبت فشلها في مناحي عدة من جوانب الحياة.

فيما يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار أن الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية وحتى أوائل سبعينيات القرن الماضي؛ يمكن أن يطلق عليها الحداثة المتأخرة، أو أخر أطوار الحداثة، حيث بدأت فيها ملامح المشروع ما بعد البنيوي وتخللتها مرحلة التحول في الاقتصاد العالمي نحو التوسع في التجارة الخارجية على حساب الصناعة، لذلك قيل أحيانا بأنها مرحلة ما بعد المجتمع الصناعي. ويذهب نفس الفريق في تقسيماته للحداثة بأن ما بعد الحداثة ليست سوى المرحلة الثالثة من التطور الغربي، حيث تمثلت المرحلة الأولي في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم المرحلة الثانية عبرت عنها فلسفات التنوير والتقدم ابتدءا من نهاية القرن السادس عشر وحتى الربع الأخير من القرن العشرين، وهو تقسيم يبدو اقتصاديا ويعتبر أن تحولات النظام الرأسمالي نفسها تعبير عن تحولات العصور الفكرية والثقافية، ولا يوجد إلا نادرا من يقول بأن الحداثة بالكلية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالرأسمالية مهما تغيرت صورها حيث النهضة والتنوير والحداثة وما بعد الحداثة كلها تجليات لمرحلة كلية واحدة وهي الحداثة الغربية التي شغلت القرون الخمسة الأخيرة، كتعبير ثقافي لنمط إنتاج رأسمالي تغيرت صوره ولم تتغير بنيته.

فيما يشير المؤرخ أرنولد توينبي إلى أن ما بعد الحداثة ظهرت في سبعينيات القرن التاسع عشر، أي مع داروين وماركس تقريبا، وهي ملاحظة مهمة للغاية. أما فرجينيا وولف فتتقدم بالزمن قليلا، حيث تؤرخ لها اعتبارا من العام "1910"، وقتما أقيم أول معرض لما بعد الانطباعية. بينما يرى تشارلز أولسن أنه يمكن التأريخ لها اعتبارا من خمسينيات القرن العشرين. ويتفق معه الناقد الماركسي فردريك جيمسون، ففي كتابه "التحول الثقافي The Cultural Turn" نجده يصف النصف الأول من القرن العشرين بمرحلة الحداثة العليا، فيما يصادق على أن ما بعد الحداثة ظهرت بعد ذلك، أي أواخر الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، فيقول: الأرجح أن ظهور ما بعد الحداثة مرتبط ارتباطا وثيقا بظهور تلك اللحظة الجديدة من الرأسمالية المتأخرة للمستهلك أو متعددة الجنسيات، كما أن ملامحها تعبر عن المنطق العميق لهذا النظام الاجتماعي[365]. ولكن كيف يجوز منطقيا أن نصف مجتمعا يراه جيمسون رأسمالية متأخرة بأنه مجتمع ما بعد حداثي؟ هل يمكن إطلاق اسم "مروان" على شخص اسمه "محمد" بعد أن يصل لسن الثمانين مثلا؟ قد نقبل أن يصفها جيمسون حداثة متأخرة أو الطور الثالث من الحداثة، ولكن وصفها بـ "ما بعد حداثة" أمر يصعب قبوله لأننا لسنا أمام ما بعد رأسمالية.

بناء على ما سبق، لا يمكن أيضا حسم تاريخ محدد لظهور ما بعد الحداثة – وإن كان تأصيلها تاريخيا أكثر سهولة من محاولة تعريفها-، ذلك أنه من الصعب تحديد الفواصل بين نموذج وآخر تحديدا زمنيا قاطعا، إذ أن التحول الثقافي إنما يحدث تدريجيا، وقد يكون هناك محطات

واضحة بارزة في عمليات التحول هذه، ولكن من المؤكد أن التحول لا يكون جذريا بحيث يمكن الجزم بأن عام 1979 مثلا هو عام التحول ما بعد الحداثي.

إن التحولات تتم أولا بإعادة ترتيب أهمية العناصر، فقد تأتي التحولات في صورة الانشغال بقضية هامشية حتى تصبح في صدارة الحديث الثقافي، وتدريجيا تتحول إلى أحد أسس التناول الثقافي والأبحاث العلمية والنظرية مثل دراسة الجنون كتعبير عن التاريخ الحقيقي للتطور البشري، أو دراسة نظام العلامات كقضية أساسية في فهم اللغة، أو الفصل بين الإنتاج الثقافي والحياة الاجتماعية واعتبار الفكر شفرة مستقلة لا يجب أن نحملها أعباء إيديولوجية أو ثقافية أو سياسية ...الخ، كل هذه الموضوعات الفرعية في الفترة الحداثية صارت في النصف الثاني من القرن العشرين قضايا مركزية في نظرية المعرفة المعاصرة.

فيما تناول ن. رزبرج ما بعد الحداثة بصورة مختلفة، فلم ينشغل كثيرا بالتحديد الزمني، بل جاءت رؤيته فنية أكثر من كونها زمنية، إذ يقول: تظهر لنا ما بعد الحداثة في مناطق زمنية متتابعة، أولها: تتضمن مرحلة بدء أولى تتسم بأحاسيس الفزع والتشاؤم تتلوها أو تصاحبها مرحلة من الإبداع التهكمي القائم. وثانيتها: تتضمن مرحلة من التجريب الجوهري أو الجذري الواسع، وثالثتها: مرحلة من الفزع والسوداوية، أو تصاحبها ثقة تنبؤي ة في حالات الإبداع التأليفي الجديدة[366] . وقد وجدت تلك الروح الجديدة لنفسها تعبيرات كثيرة ومتنوعة من أهمها ما طرحه الفيلسوف الفرنسي جاك بودريار 2007 -1929" Baudrillard Jean" الذي أصدر عدة كتب تنبع منها الأفكار العدمية التي لا تحسم أية قضية فلسفية أو فكرية، بل تصورات عائمة مشوشة معتبرا أنها هي التعبير الحقيقي عن الواقع السائل سيلانا حرا منها "استراتيجيات فادحة" و "وهم النهاية"، ولكن كتابه الأهم كان عام 1981 "التظاهرات والمحاكاة" انطلق فيه من الموقف الفلسفي النيتشوي الرافض لمفهوم "الحقيقة"، ويكمن هذا الرفض في التأكيد على أن ما نستمده من اللغة ومعاني الكلمات المتعارف عليها والبلاغة ووسائل الإعلام والعلامات التي تشير إلى مدلولات ..إلخ، اكتسبناها بحكم العادة الموروثة لنا من الأقدمين، فلا تصلح لأن تسمى حقيقة ولا تعبر إطلاقا عن مضمون الأشياء. وبناء على ذلك صك بودريلار مصطلحا جديدا وهو "ما فوق الحقيقة" يعلي فيه من شأن العدمية والعبث والتركيز على الأفكار الخيالية والصورة المسترسلة في تلاحق مستمر عبر وسائل التواصل الحديثة. وقد اتجهت هوليود إلى إنتاج أفلام تتفق مع هذه الأفكار التي طرحها بودريار.

أما جان فرانسوا ليوتار"1989-1924 Jean-François Lyotar" فقد استند في موقفه الفلسفي ورؤيته، التي كانت أوضح ما يكون في كتابيه: "الخطاب والشخصية "عام 1971، "الوضع ما بعد الحداثي" 1979؛ إلى رؤية نيتشه في موقفه من الحقيقة أيضا، إذ أنكر الحقيقة لأنها تكشف عن نفسها من خلال لغة، اكتشفنا أنها عقيمة وغير قادرة على نقل كل خبرات البشر ومشاعرهم وانفعالاتهم ولا وعيهم الشعوري، فاللغة مجرد ألاعيب ارتبطت بسياقات تاريخية وليست مستمدة من اللحظة الراهنة، ولا يمكنها الإمساك بلحظة الحقيقة أبدا. وربما كان هذا الموقف

أحد دوافعه لاستبدال المنهج الفكري المبني علي الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللغة[367]خلال دراسته لمؤلف كانط نقد ملكة الحكم، فإذا كانت الحقيقة لا يمكن إدراكها، واللغة لا يمكن الارتكاز عليها في فهم الأشياء نظرا لأن معانيها ترجع إلي تواريخ سابقها حددت دلالاتها؛ فإنه من الضروري القيام بعمليات اللعب باللغة.

كذلك انتقد المنطق ورأى أنه أدى في النهاية إلى الوثوق المبالغ فيه في العلم والمعرفة العلمية المستمدة من قوانين الفكر والقياس والاستنباط والاستنتاج.. الخ، واتخذ موقفا متشككا في التنوير وقيمه وأفكاره، ورأى أنه لم يحرر الإنسان قط، بل دفعه نحو مزيد من الجمود الفكري حينما استبدل الايديولوجيات بالأفكار اللاهوتية في العصور الوسطى. استمد ليوتار أيضا من فوكو موقفه من العقلانية وانتقاده لهيمنة العقل وسيطرته على الوعي الثقافي المعاصر. واستلهم من رؤية رولان بارت عن النقد الأدبي موقفه الناقد للنظريات النقدية المهيمنة على تقييم الأدب والفن لأنها محض قواعد ومذاهب وضعت للحد من انفتاح آفاق النص الأدبي وإجراءات تعسفية تجاه تجارب المبدعين.

وموقف ليوتار من الماركسية لم يكن معاديا بالكلية بقدر ما جاء موقفا تطوريا –كما يعتقد– فكان يرى ضرورة المراجعة النظرية والعملية للشيوعيين في العالم وخاصة في الاتحاد السوفييتي وفرنسا، وذهب إلى أبعد من ذلك إذ اعتقد في علاقة اللاوعي بالاقتصاد السياسي، وتصور أن هذه العلاقة ظلت غائبة عن الماركسيين ويجب الانتباه لها، فأصدر كتاب " اقتصاد الليبيدو Libidal Economy" عام 1974، أشار فيه إلى أن اقتصاد الرغبة أو دوافع اللاوعي هي نمط آخر في الاقتصاد السياسي، ولابد من ربط الإنتاج باللاوعي. ومن هذا المنطلق عمل على إعادة إنتاج القراءة الماركسية لماركس، وتطويعها لتناسب رؤى ما بعد الحداثة. وليوتار- وإن بدأ حياته ماركسيا- ولكنه خرج عن عباءة ماركس انطلاقا من رفضه لفكرة الإطار النظري والنسقية، ويسعى في كتاباته عن ماركس، إلى أن يجعل ماركس لبيديا، وليس بمعنى الإلحاح على وجود الأحاسيس والرغبات ضمن النظرية الماركسية فحسب، بل بمعنى أن تلك الرغبات والأحاسيس قد اتضح أنها تنتمي إلى أجزاء أخرى من الاقتصاد اللبيدي[368].

كانت بدايات ليوتار إذن ماركسية حيث كان عضوا في جماعة "الاشتراكية أو البربرية"، ولكنه لم ينته عند هذا الحد إذ تنوعت وتوسعت قراءاته في التحليل النفسي والتكنولوجيا والسيمولوجيا حتى انتهى به الأمر إلى اعتباره أحد أعلام ما بعد الحداثة، وإن ظلت رؤيته الموضوعية للواقع هي إحدى ثمار ماركسيته، حيث أكد على ضرورة أن تتغير وظيفة ومهمة الفلسفة مما هو ميتافيزيقي إلى ما هو أرضي أو واقعي، إذ ينبغي أن تتجاوز الفلسفة منطقها التجريدي وتنظر إلى الواقع، فالميتافيزيقا لا يجب أن تكون موضوعها، أو الأفكار المطلقة كالحق والخير والجمال والصدق، وإنما البحث في موضوعات الواقع السياسية والاجتماعية المعيشة، دون العمل على استنباط نظام أو بنية تدعي القدرة على تأويل التاريخ والطبيعة والكون.[369]

أما في كتابه "الاختلاف Differend"عام 1983، فقد أكد ليوتار على أن المفاهيم الكبرى والنظريات الشاملة لن تستطيع كل واحدة منهم أن تحل مشكلات الواقع، وطالما ظل كل تصور كلي متمسكا بتفسيراته للواقع فلن نستطيع أن نخرج من أزمتنا الراهنة، وبالتالي فإن الاختلاف الحادث الآن بين الايديولوجيات لن يصل بنا إلى شيء، والحل من وجهة نظره هو تفكيك تلك المقولات وقبول المغايرة ورفض الإقصاء والتنازل عن فكرة امتلاك السرديات الكبرى للحقيقة كاملة. ولكي يتم ذلك استلزم الأمر من ليوتار سلسلة من الإجراءات منها على سبيل المثال، الالتزام بالفكر ما بعد البنيوي الفرنسي الذي كشف عن نفسه ما بعد 1968، وفيه يتم تجاوز حدود النظريات الكبرى والإيمان بالتنوع الفكري والثقافي والقفز فوق الحواجز التي وضعتها الايديولوجيات والإصغاء لصوت التكنولوجيا وتطوراتها ودمجها في نظرية المعرفة الجديدة، ورفض الفكر السياسي الأحادي، لذلك سنجد أن اهتمامات ليوتار وكتاباته تنوعت بتنوع رؤيته تلك إذ انشغل بنقد أرسطو والماركسية والأنساق المغلقة وكتب عن التطورات المعرفية.

فيما تجلت أعلى مستويات ما بعد الحداثة في كتابات جاك دريدا، الذي استمد قوة الدفع في حديثه عن النص، الكتابة، ومعنى الحضور الحقيقي؛ من النقد النيتشوي، مؤكدا على أن فلسفات الميتافيزيقا انحازت للصوت كتحقيق للمعنى والحضور والعقل، وجعلت الكتابة مجرد فعل ثانوي أو تصوير كتابي وخادم للكلام المنطوق. وهذا التجاهل لفعل الكتابة ناجم عن الخوف من التأويل، تأويل النص ثم إعادة التأويل وفتح أفق النص، فالصوت المنطوق يخرج من الفم وينتهي أثرة التاريخي بمجرد نطقه ولا يمكن السيطرة عليه لفحصه وبيان بنيته ودواخله. وإذا تجرأت فلسفات الميتافيزيقا وسجلت أفكارها بالكتابة، فإنها تفعل ذلك وفق شروط العقلانية والمنهجية الصارمة والاتساق المنطقي، أي أنها كتابة مسجونة في شروط العقل الميتافيزيقي وسلطة النسق، الذي تم تشييده عبر قرون طويلة وبجهود مضنية من قبل الفلاسفة من أجل تثبيت سمات العقل الميتافيزيقي هذا في فعل الكتابة، فجاءت كتابة جوفاء تستنسخ جرائم هذا العقل في التقديس.

إن الميتافيزيقا هي المسئولة عن الارتقاء بقيمة الصوت، أي الكلام المنطوق على حساب الكتابة، فحديثي يعني حضوري، يعني نطق ما أفكر فيه بحيث يمكنني أن أصحح كلامي عندما أخطئ في تعبير أو كلمة، إن الحضور هنا يعني تحقيق أعلى درجات وعي الذات تجاه العالم، ويعني أيضا القدرة على التعبير بما أعتقد، أما الكتابة فأمرها مختلف لأنها تنفصل عن كاتبها فورا، وتطلق مساحة أكبر للتأويل من قبل القارئ. ومن ثم يشير دريدا إلى أن الحضور والصوت هما مصدرا الحقيقة الميتافيزيقية، ويصبح الغياب والكتابة هامشيين، وحينما حرر نيتشه علاقة الدال

والمدلول على الأقل بصورة أوليه ما قبل أبحاث دي سوسير، كان يفتح الباب بذلك أمام الفلاسفة والمفكرين لضرب سلطة الميتافيزيقا عبر النكوص بمفرداتها التي تتمظهر من خلالها كالحقيقة والعقل والصوت ...الخ.

ويعترف دريدا بريادة نيتشه في تجذيره لتحرير الدال من تبعية المدلول، حيث أشار نيتشه بنفسه أن كتاباته هو شخصيا ليست خاضعة لسلطة اللوغوس، ومن ثم فقراءتها لا يجب أن تتم وفق قواعد هذا العقل المحمل بأعباء ميتافيزيقية ينفر منها ويناصبها العداء. ومن ثم فإن دريدا هو أحد الأشكال التطبيقية لنيتشه، الحالة السائلة من فلسفة المطرقة، قاعة الاختبار والتجريب لمقولات نيتشه، بيد أنه لم يلازم الفكر النيتشوي خطوة خطوة كما فعل معظم الماركسيين مع ماركس، بل استلهم منه ما يصلح للممارسة النقدية والتفكيكية، فنقل الموقف الميتافزيقي لنيتشه كله تقريبا في إنتاجه النقدي، ولكنه انتخب الكثير، وليس الكل في إنتاجه التفكيكي. ثم حاول في كتاباته المتأخرة الخروج من عباءة نيتشه دون محو أثره لكي يخرج نفسه من صفة "شارح نيتشه".

من جهة أخرى سنجد أن دعوة نيتشه لإعادة النظر في القيم وعدم اعتمادها دون نقد وتمحيص هو ما اعتبر مدخلا فلسفيا لجاك دريدا في القول بالتفكيك الذي وصف بأنه: ارتياب في التفكير الذي هو ماهية.. وبهذا المعنى فهي هجوم على التراث الميتافيزيقي الغربي لمركزية اللوجوس "مركزية الكلمة" الذي يبحث عن نقطة واحدة ثابتة لا زمانية عن أصل الحقيقة، وإعلان الحرب هنا- يجد نيتشه مقدمات له في "مبدأ الريبة"[370]

وقد عمل الاتجاه التفكيكي عموما على دراسة الانقطاع، واشتهرت المدرسة الفرنسية بتفسيراتها للانقطاع في التطور العلمي. فقد ركز "باشلار"على القوة المولدة التي تقف خلف التطور العلمي.. وقد عارض فكرة الاستمرارية والتقدم الخطي في تاريخ العلوم[371]

ومن ثم يصبح التفكيك -بحسب دريدا- ليس هدما للنص ولا تحليلا له ولا نقدا أيضا، إنه ليس منهجا نسير على خطاه لنصل إلى مبتغى ما، لأنه ليس نظرية، ولا فعلا أو عملية، ولأنه غير مرتبط بشخص أو مجموعة أو ايديولوجيا معينة. إنه مستقل عن أي ذات صانعة أو منتجة لفكر ما، وهو كامن في كل نص، فالنص يحدد صورة التفكيك الذي يناسبه، وينطق من داخله بذلك. إنه طريقة في القراءة، قراءة النص. باختصار ليس مذهبا ولا يشكل نسقا متكاملا أو رؤية عامة تقوم على ثوابت محددة. وهو وإن كانت أبوته تنتسب إلى هايدغر، فعل التماثل بين مفهومي "النقض" destruction ولفظة التفكيك deconstruction، فإنه، في نظرنا، بعيد كل البعد عن تشكيل رؤية فكرية أو شق طريق فلسفي جديد[372]

وأخيرا يشير دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" إلى أن التفكيك هو كل شيء، وأن الكتابة فعل قابل للتكرار والتأويل وإعادة زرع السياقات في كتابات أخرى، بمعنى أنه أكثر مرونة وتوافقا مع الطبيعة البشرية، فحضارة الكتاب– كما يطلق عليها دريدا- في طريقها للموت، وهذا الموت لا

يعلن" وهو يقوم بهذا بصورة من الصور منذ الأزل" نقول لا يعلن إلا عن موت الكلام " كلام يزعم نفسه مليئا"، وعن تحول جديد في تاريخ الكتابة، تحول في التاريخ بما هو كتابة[373].

أما عن رؤى ونظريات ما بعد الحداثة التي اشتهرت مؤخرا فمنها على سبيل المثال: التلقي، والتفكيك، والنظرية النقدية وفقا لأفكار مدرسة فرانكفورت، ونظرية النقد الثقافي، والتاريخانية الجديدة، والجنوسة، والنظرية الجنسية، والنظرية العرقية، والنسوية، والجمالية الجديدة، وما بعد الكولونيالية، ونظرية المقاربة والتناص، والمقاربة الاثنوسينولوجية، والمقاربة متعددة الاختصاصات، والفينومينولوجيا، والنقد البيئي، والنقد الحواري، وسيميوطيقا التأويل..الخ، وأهم ما يلفت الانتباه إلى تلك النظريات والتصورات أنها فتحت آفاق النقد على أوسع مدى وهي سمة مهمة ومطلوبة دائما، وجعلت هدفها النقدي هو فلسفات المركز التي تهيمين وتسيطر على الثقافة العالمية والاهتمام بالهامش والثقافة الشعبية والحياة اليومية، وحاربوا التكلف والمذهبية والتنظيم والقواعد.

كل هذه الخطوات لا ريب فيها ولسنا بصدد اتخاذ موقفا منها طالما تطرح رؤاها بعيدا عن إمبريالية الإقصاء الثقافي- رغم أنني أشك في ذلك كثيرا-، ولكن لابد أن يكون لنا وقفة أمام مفهومهم للهدم. هم يطالبون بهدم الأفكار السابقة ولكنهم لا يضعون بدائل، ويعتبرون إطلاق العنان للأفكار هو الفعل الصحيح الذي يجب أن يكون عليه الكاتب والمتلقي، بيد أن غياب الرؤية الإستراتيجية جعل منها حالة تمرد أكثر من كونها حالة تأسيس لفهم جديد في واقع متغير.

إن ما تفعله أفكار ما بعد الحداثة على حد تعبير المعماري والمؤرخ الايطالي مانفريدو تافوري 1994 -1935 "Manfredo Tafuri" هو"خداع تاريخي " إذ تسعى إلى الدعوة لتغيير العالم عبر تغيير أشكاله وفضائه ولغته. ومنبع الخداع هنا أن الحديث عن تجاوز الرأسمالية نفسها باعتبارها كيان الاحتواء لمفردات الفعل الاجتماعي لا محل له من الاهتمام. لقد تم تحييد النظام نفسه، واعتبار الرأسمالية مجرد أرض الملعب التي لا تلعب مع أصحابها. وناقش ما بعد الحداثيين كل شيء بدءا من موت الإله إلى موت الكلمة، ولكنهم لم يقتربوا أبدا من الحديث عن موت الاستغلال أو الاغتراب بمعناه الاجتماعي، لم يتحدثوا بجدية عن "موت الرأسمالية". إن أسوأ ما يتمناه ما بعد الحداثي أن تناقشه في هكذا موضوع، فالسياسة والطبقات والتفاعل الاجتماعي في نظرهم هي أجزاء من المشروع الثقافي وليس العكس. إنهم ببراعة، لا يحسدون عليها، يقلبون هرم الوعي الإنساني، فيجعلون من التابع قائدا، ومن الفكر محددا لمسار التاريخ، وكأنهم لم يتعلموا شيئا من نقدهم للمثالية التي ظلت طوال تاريخها تنادي: " في البدء كانت الكلمة".

4- بورتريه لما بعد الحداثة

أما عن خصائص مشروع ما بعد الحداثة في الثقافة الغربية فيمكن إيجازها في الآتي:

- نقد الخطاب الرسمي والمركزي للثقافة الغربية بدءا من مرحلة التشكل المعرفي المنهجي عند أفلاطون وحتى ماركس وهيجل. وما يترتب على ذلك النقد من دعوة إلى الهدم والتقويض وفضح الايديولوجيات التي تعبر عن الخطاب المهيمن والذي ضلل العقل الإنساني كما يقول نيتشه. وكما يرى"بروكر" أنها ما بعد حداثة تنحاز أو تقترن بالثقافة الدنيا وتهاجم فنون الماضي وتحاكيها بسخرية وترتبط بالتفكيك والنزوع إلى الاستهلاك وبالتلفزيون ودوائر المعلومات[374]

- الإعلاء من قيمة النقد والشك، ذلك أن نقد المعارف التقليدية السابقة لا يتم دون وضعها تحت منظار التشكك في قيمتها وصحتها وقيمها الإنسانية ومستقبلها. هذا النقد لا يتوقف عند حدود الأنساق المعرفية فحسب، بل ورموزها أيضا، فلا سلطة ولا قداسة لأي منهم، ولذلك وضعت ما بعد الحداثة كل من "الميتافيزيقا–والعقل والدال الصوتي والتفسير المباشر للخطاب" على منصة الاتهام. وطرحت فكرة الإزاحة الدائمة- والتي يقصد منها دريدا تأجيل للمعني إلى مالا نهاية- كبديل، مما يسمح بانفتاح التأويل إلى ما لانهاية أيضا، وهو ما يفتح الباب دائما أمام الاختلاف عبر مساحات التأويل التي لا حدود لها. إن الاختلاف هنا عكس الحضور الميتافيزيقي المتراص تحت غطاء عقل واحد يفهم الأشياء بصورة واحدة محددة سلفا من كتابات الأولين سواء كانوا فلاسفة أو نحاة ولغويين أو لاهوتيين.

- النزعة العدمية: إن تعمد تغييب المعنى وضبابية التأويل وانفتاح الدلالة، يعني في أحد أهم صوره دحض قوانين المنطق ورفض فكرة النظام كمبدأ عام تتحرك بداخله الأشياء في هذا الكون، ويعني أيضا سيادة الروح البرجماتية والذاتية وإذكاء الفردية في التعامل مع الخطاب وفهمه وتأويله، مما يفضي إلى خلق نزعة عدمية تدير ظهرها لكل شيء سابق. وهي إن حاولت التفاعل مع نص تاريخي فإنها تعيد تأويله بما يؤدي إلى إنتاجه وفقا للنزعة العدمية هذه، لإثبات أن الحضور الذي خلقه النص ليس سوى إسقاط شخصي من القارئ، مهما علا شأنه العلمي؛ على النص.

- تفكيك البنية: وكانت هذه الخاصية نتاجا مباشرا لانتشار فلسفات البنيوية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فرفضت ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة فكرة أن ثمة بنية تكمن خلف ظواهر الأشياء، وأن مهمة الباحث هي الكشف عن تلك البنية حتى يمكن تفسير الظاهرة تفسيرا صحيحا. وقد تناول ألتوسير ذلك بوضوح تطبيقا على إنتاج ماركس حينما أشار إلى أن ماركس في حاجة إلى دراسته دراسة بنيوية وهذا النوع من الدراسات غير منتج في اعتقادهم.

من جهة أخرى، فإن نقد فكرة الكلية والوحدة العضوية بين عناصر الطبيعة كانت من القضايا التي رفضها أنصار ما بعد الحداثة، واستبدلوا ذلك التصور بآخر، مفاده أن فهم الواقع لا يتم بتلك الوحدة القسرية التي يكسبها العقل على الأشياء، بل لا يمكن فهم الواقع أو الطبيعة إلا وهي في حالة سيولة أو تفكك أو صيرورة منفصلة لا متصلة بين الأشياء، لأن القوانين العامة ليست سوى أشياء من صنع العقل الحداثي، وهذا الفعل أدى إلى تكوين شخصية اتباعية تدور في فلك ايديولوجيا العلم والسياسة.

- هيمنة الصورة في عصر الثورة التكنولوجية: تكاد تكون الصورة هي اللغة التي يتواصل بها الناس مع بعضهم البعض، حتى الكلمات نفسها هي نوع من رسم الحروف، فمنذ القدماء كانت الصور هي أسلوب الكتابة، ولكن في العصر الحالي صارت الصورة أكثر انتشارا ونفوذا وتأثيرا من ذي قبل حتى أنها تفوقت على الكتابة والكلام، لأنها الأسرع في التعبير والأوسع في تعدد الدلالات. فلم تعد اللغة المنطوقة هي وسيلة التعبير الوحيدة عن مشاعرنا وأحاسيسنا الداخلية، فالصورة ذات تحصيل معرفي أكبر، وقد اهتم مفكرو ما بعد الحداثة اهتماما كبيرا بالصورة، حيث كتب مثلا جيل دولوز سلسلة مؤلفات عن قيمة وأهمية الصورة، وذلك في كتابيه: "الصورة-الحركة" 1983 و "الصورة-الزمان"1985. وكذلك احتلت ثقافة الصورة جزءا مهما من اهتمام بارت.

- التناص أو البينصية : كان ميخائيل باختين Bakhtine,M., صاحب الكشف عن فكرة التناص بوصفها "نص، هو في النهاية نتاج أفكار وانطباعات استمدها الكاتب من نصوص أخرى نتيجة قراءاته أو تأثره بها"، وبالتالي فأي نص هو عبارة عن مجموعة من الخيوط التي أعيد ترتيبها وتركيبها من نصوص أخرى استلهمها الكاتب من خلفيته الثقافية السابقة. فلا يمكن لأي مؤلف أن يبدع عملا من عقل ذى صفحة بيضاء. وربما كانت هذه النقطة مثار نقد، إذ كيف يعول أنصار ما بعد الحداثة على أن كل نص هو نتاج خبرات سابقة تحلقت في عقل المؤلف في الوقت الذي ينكرون فيه أصلا فكرتي الخبرة والتجربة بوصفهما تراكم معرفي سابق، وإنتاج إنساني تم تحصيله عبر الصراع مع الواقع؟

- خلق نص موازي، ووعي موازي، عن طريق إعادة الاعتبار للقارئ والمتلقي والهامش والتفكيك والفوضي والغياب والإحالة والتأويل والتعددية والحرية المطلقة في الفهم، بما أدى إلى العمل على تحطيم القيود والقواعد النحوية والنقدية واعتبارها سجون أو معتقلات تسجن التجربة

الإنسانية الحرة الطليقة، ومن ثم كان سعيهم لتحطيم قواعد التجنيس الأدبي أمر ضروري ولازم، وفتح أفق النصوص على دلالات مفتوحة وعائمة ولا قيود عليها أيضا أمر ضروري ولازم.

وربما من هذا المنطلق انتقد ميشيل فوكو من يتبعون قواعد معينة صارمة في تقييم الأعمال، وكذا رفض دريدا دائما أي إمكانية لتصنيف عمله أو كتاباته. إن الكاتب– وفقا لتلك الرؤية- أقرب إلى الساحر كما يقول بيير بورديو يخفي نفسه خلف عمله ويجعل من ذاته ذاتا أخرى مغايرة، أي ينزع تلك العلاقة بين الجسد والأنا، فيغترب عن جسده، عن نفسه، عن هو، ويخرج عن كل القواعد والالتزامات الاجتماعية واللغوية ليكتب. فمن دون شعور الكاتب بأنه خارج عن القانون، بالمعنى الإنساني الصرف للكلمة، يخطئ، يضل، يتصالح مع الأفكار المسبقة، والتربية، والثقافة لا يتعلق الأمر بفوضى داخلية، بل بحرية فقط[375] ، فالكاتب لكي يصبح مبدعا حقيقيا ومنتجا للعمل يجب أن يدمر ذاته أولا لكي يتخلص من عبء الأفكار السابقة والتعريفات الجاهزة التي تغلق كل معنى مستقبلي للأشياء.

- الحقيقة ليست سوى وهما، هكذا أشار نيتشه واعتبر هذا الوهم نابع من تضليل اللغة والمعاني الثابتة، فيما اتبعه في ذلك جان بودريار، حينما أشار إلا أنه لا يوجد شيء اسمه الحقيقة، إن ما ننعته بذلك ليس سوى أوهام خدعتنا بها وسائل الإعلام الإيديولوجية، حتى الموت نفسه أيضا ليس حقيقة، الموت ليس سوى موت للآخرين، إنه لا وجود له، إنه لا يعدو أن يكون حضورا غائبا ولا أكثر. والجنس كذلك، لا يجب أن تربطه قواعد وأسس ومعايير كالزواج أو الارتباط الأبدي أو ثنائية رجل / امرأة، إن الهدف من الجنس هو الشبق، وكيفما تحقق تحققت معه وظيفة الجنس في الحياة. وبالتالي فكل هذه الحقائق هي أوهام من صنع عقولنا.

5- نقد وتقييم

وبناء على ما سبق طرحه من أفكار موجزة لإسهامات بعض مفكري ما بعد الحداثة مع بيان بعض سماتها؛ نشأ لدينا تصور عام بأن فلسفات ما بعد الحداثة ارتبطت بالعدمية واللامركزية واللا معنى وتعدد الدلالات وهيمنة ثقافة الصورة وتقدير قيمة الفوضي ومحاربة النسق والثبات، والتحرر من كل قيد والرقي بمعنى ومفهوم الهدم والتشريح والتفكيك وفضح الايديولوجيا وكشف عرى ونواقص المتن، وتقدير التناص.

إذن، انطلقت بدايات ما بعد الحداثة من هامش الثقافة والفكر، ومن متن ولب الإبداع والفن، من حيث أن الإبداع والفن نشاطان ذاتيان بالأساس، لذلك سنجد تجلياتهما الأولى قد تشكلت من الرسم والعمارة والفنون التشكيلية، ومنها إلى معظم العلوم الإنسانية، ولكنها تجلت بأكثر ما يكون

في نظرية النقد الأدبي. بمعنى آخر، إننا يمكن أن نستدل على ما بعد الحداثة من التطورات التي لحقت بالعمارة والفن والثقافة بشكل عام، ولكن هذا الاستدلال لا يلغي أنها أيضا نتاج مرحلة تطور في النظام الرأسمالي، لها إرهاصات في جذور الحداثة، وتطورت بشكل طبيعي أو تدريجي أو في صورة نقلات عنيفة وثورية. وأنها انعكاسا أيضا لما طرأ على قوى ووسائل الإنتاج وعولمة الاقتصاد وهيمنة الثقافة الأمريكية وسيطرة مذهب المنفعة والاختلال الثقافي الذي أصاب العالم إبان الحرب العالمية– العبثية والرمزية نموذجا-، وتنامي النزعة العدمية في الفلسفة لدى شوبنهاور ونيتشه وكيركجارد نموذجا، مع سيطرة نظريات علم الاجتماع التي تدعم فكرة التوازن الاجتماعي -الوظيفية نموذجا-.

وبرغم تلك الحاضنة الاقتصادية/ الاجتماعية التي مهدت تربة الفكر والثقافة لظهور ما بعد الحداثة، إلا أن ما بعد الحداثيين تجاهلوا أو أنكروا ذلك تماما، فلم يؤسسوا مقولاتهم وفقا للمعطى الاجتماعي التاريخي بل وفقا للمعطى الثقافي واللا تاريخي، وقدموا تصورات للمستقبل ثبت باليقين عدم صدقها، إذ أشاروا إلى أن ما بعد الحداثة بصدد وضع برنامج مستقبلي للإنسانية تتساوى فيه كل الحضارات والثقافات ولا تجعل من الثقافة الغربية مركزا للثقافة العالمية أو موجها لها، والواضح اليوم أن الثقافة الغربية لا تزال تهيمن نظرا لأن النظام العالمي الجديد الذي دشنته الليبرالية الأمريكية المتطرفة لا يزال يحكم أيضا، وبالتالي فكل مقولات ما بعد الحداثة صارت مجرده من بنيتها التحتية، ولا تزال مجرد أفكار تسبح في فضاء الفكر العالمي وتجذب إليها كل اللامنتمين أو أنصار الليبرالية الغربية الأكثر تحررا.

وتبقى الملاحظة الأهم في هذا الصدد، وهي أن النموذج أي النظام الرأسمالي، قادر بحكم قدرته على التوظيف على استيعاب الشيء ونقيضه أو الشيء وضده في نفس السياق العام للنموذج بشرط ألا يعطى الفرصة لهذا النقيض بالتغلب وفرض وجوده الطاغي. هذا لا يعني طبعا أن رأسمالية القرن الثامن عشر التي أنتجت كانط ورأسمالية القرن التاسع عشر التي أنتجت هيجل تختلف كثيرا عن رأسمالية القرن العشرين التي أنتجت فتجنشتين وليوتار وبارت ودريدا، فرأسمالية القرن التاسع عشر استطاعت أن تستوعب ماركس ونيتشه جنبا إلى جنب كما استطاعت الرأسمالية المعاصرة أن تستوعب هابرماس وهايدجر كذلك.

إن هذه القدرة على الاحتواء تمنح نظريات ما بعد الحداثة فضاءً أوسع للتعبير طالما ظل هذا الأفق التعبيري بعيدا عن نقد أصول العقيدة البرجوازية أو الدعوة للثورة عليها. لقد انتقد بارت الثقافة البرجوازية لا من حيث المنطق أي سلسلة الحريات الشخصية والطبقية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية؛ ولكن من حيث لغة التعبير ودور جهاز اللغة في فهم الواقع وصياغته. فالخلاف ما بعد

الحداثي ليس حول الجوهر، ولكنه منشغل بوضوح – هكذا يعلنون– بالشكل، أي إنهم لا يعترضون على السلطة في ذاتها، ولكن موضوع اعتراضهم إنهم يطالبون بتغليف جميع السلع المطروحة في السوق وعدم بيعها مكشوفة كعادة الأجيال السابقة، مع ضرورة عدم التخصص في بيع المنتجات. وربما كان بروكر على حق حينما قال: إن كل من الحداثة وما بعد الحداثة تم تفسيرها وفقا للمثل الجمالية الفكرية والإيديولوجية الغربية. ورغم أنه أصبح من الأيسر التسليم بذلك فيما يتعلق بالحداثة -مما قد يؤدي إلى تكوين رؤية خاصة إلى الحداثة من منظور ينتمي إلى ما بعد الحداثة- نجد أن الجدل الدائر حول ما بعد الحداثة يمثل جذبا شديدا نحو موضوعات وتوجهات بحثية انتقائية[376]. بمعنى آخر، إذا كانت الحداثة شرا، فلن تدعي ما بعد الحداثة أنها الخير والحق بالمطلق، فكلاهما إذن شر، ولكن الشر الصلب، كان شرا ملتزما بلا أخلاق، ومخلصا لقضية بكل نشاط، مع وعد صادق بالعدالة الاجتماعية والمساواة في نهاية الزمان، وأما الشر السائل فقد ابتكر الإغواء وفلك الارتباط[377].

إن حديث ما بعد الحداثيين عن أنهم يصفون أنفسهم بتلك المسميات لأنهم ينزعون لضرب سلطة اللوغوس وكشف زيف المعاني وقيم الحقيقة والأخلاق والصدق..الخ، إنما يتحركون في فضاء رأسمالي بحت وبنية رأسمالية تزداد توحشا ولا يرونها، ويصرون إصرارا عنيدا على أن ثمة تحولات في الإطار الفكري والثقافي دون أية تحولات جذرية تتجاوز الرأسمالية. ومن عجب القول إنهم ينقضُّون على الميتافيزيقا ويرونها وَهْمًا كبيرا وسببا مباشرا من أسباب انهيار الإنسانية وتخلفها، ولا يرون هذا في ذلك النظام الذي تربت الميتافيزيقا في أحضانه وشهدت نموا وتطورا كبيرين وصارت في بعض الفترات هي الفلسفة الرسمية لدول كثيرة ومهمة في النظام الرأسمالي. وهم عندما يتحدثون عن ما بعد الحداثة لا يجرؤون على تناولها على صعيد كل الثقافات العالمية، بل لا يرونها سوى في الفكر الغربي فحسب باعتباره قد مر بمرحلة الحداثة حتى استنفذت أغراضها تماما على اعتبار أن البلدان النامية لم تمر بطور النمو الاجتماعي والاقتصادي الذي مرت به أوربا، حسنا، إذن فما بعد الحداثة ليست سمة عالمية تميز الثقافة العالمية، ولكنها إحدى تجليات الفكر الغربي حينما وصل إلى قمة هرم العدمية وتفكيك كل شيء حتى ينفرد الرأسمالي بمستهلك يدرك قيم الاستهلاك في ذاتيته البحتة.

على نفس السياق سار فوكوياما، ذلك أن مقولة "نهاية التاريخ" التي أطلقها في عام 1992، كمقال ثم صدرت في كتاب عام 1994، تعد إحدى مقولات ما بعد الحداثة في تجليها السياسي، فالرجل قال بأنه لا جديدا سوف يأتي بعد أن حققت الرأسمالية نصرا نهائيا وحاسما على الشيوعية، وأنه بانتهاء الحرب الباردة والصراع ثنائي القطبية انتهت معه الحداثة السياسية، وصرنا أمام حالة جديدة ونمط مغاير في إدارة شئون العالم ، ذلك النظام الجديد تختلف فيه قواعد اللعبة تماما، وإن

بقيت الرأسمالية هي نمط الإنتاج الرئيس، بالضبط كما فعلت التصورات النقدية والفلسفية ما بعد الحداثية، حينما طالبت بنظام عالمي جديد في الثقافة والفكر مع الإبقاء على نمط الإنتاج الرأسمالي دون أدنى محاولة لاعتباره مشكلة مزمنة للمجتمع الدولي.

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا، ألم يستمد فوكوياما جوهر مقولته هذه من فلسفة السياسية عند هيجل؟ هل هيجل بهذا المعنى يعد ما بعد حداثيا؟ لقد وصف كارل بوبر في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" هيجل بأنه أحد الذين أغلقوا التاريخ ورسموا نهايته، فهل بهذا المعنى تعد ما بعد الحداثة السياسية منهجا أكثر ديكتاتورية من مناهج علم السياسة الحداثي؟.

ما هو مؤكد أن التاريخ كعلم ومنهج صار في نظر ما بعد الحداثيين ليس كذلك، بل أصبح حالة سائلة، تراث يجب التخلي عنه، أب وجب قتله. وقد أدى هدم التاريخ والتقليل من قيمته وأهمية النظرة التاريخية إلى اعتبار كل ما يتناوله التاريخ ليس سوى ماض لا ينبغي أن يسيطر علينا وعلى أفكارنا وعلى نظرتنا وتقييمنا للأمور. سقط التاريخ – كالذباب في العسل - في رؤى ما بعد الحداثة وسقطت معه الأفكار والنظريات والفلسفات التي تضع التاريخ في منزلة الكاشف لسنن التطور ومسارات التقدم وسمات وخصائص المجتمعات. وعلى حد وصف فريدريك جيمسون في مقدمته لكتاب الوضع ما بعد الحداثي لليوتار. أن ليوتار رغم أنه ضد النزعة التاريخية فإنه كثير ما يستشهد بالتاريخ في إثبات صحة مقولاته، هكذا فعل نيتشه في الجينالوجيا وياسبرز وهايدجر وفوكو ورولان بارت ودريدا، فهم رغم إطلاقهم أفكارا تتشبع منها الروح التاريخية إلا أنهم يبشرون بالعالم ما بعد التاريخ، ويضعون نهايات العالم بشكل عدمي سافر، ويقذفون بكل شيء إلى عرض البحر، وينطلقون في الأفق بلا هدف، هم فقط يقولون لقد "مات الإنسان". ولا يعني هذا العبث الفكري سوى التعبير العنيف عن أزمة الحضارة الغربية في طور تحولها إلى رأسمالية استهلاك واستنزاف، بعدما قطعت أشواطا واسعة في إعمار الكون وفك ألغاز الطبيعة.

وكان هذا الموقف الإقصائي للتاريخ متزامنا مع عدة مواقف أخرى مثل إسقاط فكرتي الزمان والمكان ونقد نظرية الدولة القومية وتعظيم دور الشركات متعددة الجنسيات والفردانية والذاتية والأنا المفرطة في التحقق وانتشار اللغة الإنجليزية كلغة ثانية للمثقفين ورجال المال والتجارة والسياسة، وسقطت الأيديولوجيات التي تضع حدودا فاصلة بين التوجهات والأفكار والمواقف وصار كل شيء مباح طالما أنه حي وآني ويتشكل حضوره في الآنية.

أخذ "الزمان" معاييرا جديدة تحت سماء ما بعد الحداثة، فيكفي أن نشير إلى أن النص لا يعني شيئا من الناحية الزمنية كما من الناحية الاجتماعية، إنه نص لحظي وآني لا يمت بصلة لأي

تاريخ سابق، ولا ينشغل بأي لحظة مستقبلية. إن الزمان كله يختزل في اللحظة الراهنة، وبناء عليه فالوعي الذاتي يصير وعيا لحظيا أيضا، لا يعتد بالتراكم الكمي ولا يبني تصوراته على أفكار سابقة ماتت بموت اللحظة التي تخلقت فيها، وبالتالي لم يعد الزمن مقولة من مقولات الفكر كما ذكر كانط.

أما المكان فينسحب عليه تقريبا ما ينسحب على الزمان، فأصبح لا مكان، وصارت الصورة المتحركة السائلة الهائمة هي المكان الوحيد الحقيقي، أما المكان بالمعنى التقليدي فليس سوى تجاور بين أشياء حكمتها الصدفة البحتة أو اختارتها يد العبث. وليس المكان سوى مقعد للاستهلاك لإثبات حضور الجسد، فلم يعد مكانا تقليديا يشغل حيزا من الفراغ كما تقول النظرية المادية، بل صار في أحيان كثيرة مكانا لا ماديا يؤدي نفس وظائف المكان وربما بصورة أفضل، فالأثير أصبح طرفا في معادلة المحادثة والقراءة والفرجة والمتابعة والتواصل، وكثير من العمليات المعرفية تتم دون نقلها كحيز مكاني من موضع إلى آخر، إذ ليس ضروريا أن يسلم المقال باليد ولا أن يدخل في مطبعة ليطبع على كم من الأوراق بالملايين وينقل بسيارات ضخمة حتى يصل لموقع ثابت اسمه محل توزيع الصحف، ومنه إلى المستهلك أو القارئ، الذي يبدأ بعد كل ذلك رحلة اكتساب المعرفة. صار المكان بلايين الذرات التي تحمل صورا وحروفا ورموزا وشفرات تتحول بفعل تكنولوجيا العلم إلى صورة بصرية أو كلمة مكتوبة تنقل المعرفة إلى الإنسان. وإذا كان المكان لا قيمة له، فلا وظيفة له أيضا، وهم لا ينشغلون كثيرا بأهمية المكان في التواصل الاجتماعي لأن التكنولوجيا استطاعت أن تذيب قيمة المكان أو تبخرها بلا رجعة.

كانت الفردانية أيضا أحد أدوات الحرب ما بعد الحداثية على الماضي، فما رسخته ما بعد الحداثة في تأكيد النزعة الفردية بصورة أكثر تطرفا من الحداثة، كان متماشيا مع منطق الرأسمالية المعاصرة في الربع الأخير من القرن العشرين والعقدين الأول والثاني من القرن الحادي والعشرين، متماشية مع تنامي شهوة الاستهلاك والرغبة في تملك كل شيء مهما كلف ذلك الإنسان من تضحيات، والاستمتاع بالبضائع المتناقلة في سيل لا ينقطع. لقد تحول المنزل والمقهى وقاعة البحث والنادي إلى كومة من السلع الاستهلاكية التي تربط الشخص بها لدرجة أن أصبح الهاتف المحمول مثلا وكأنه جزء من أعضاء الجسد الإنساني، يشعر الفرد بفقدان شيء ما حينما يغيب عنه لدقائق. وهذا الإفراط في تأليه الذات أدى في أحد نتائجه إلى تشتت المعنى، وغياب منطق الأشياء، ومن ثم اهتزاز العلاقات الاجتماعية، وبالتالي فالثورة الاجتماعية تصبح عملا من أعمال الحداثة المرفوضة أصلا لأنها ثورة المجموع، وما تبحث عنه ما بعد الحداثة وفلسفاتها هي ثورة الذات. وبالتالي فلا يمكن - وفقا لهذا السياق- الاعتراف بثورة سوى تلك الثورة الفردية التي يقاوم فيها الإنسان نزعات

الميتافيزيقا بداخله، إنها تصورات لا تختلف كثيرا عن النزعة اللاهوتية اللوثرية التي قالت بأن "إنجيلك في جيبك" فلا تنظر لأحد حولك يهديك إلى طريق الصلاح سواء أكانوا رجال دين أو لاهوتيين، فهل كان مارتن لوثر ما بعد حداثي إذن؟ !!، وخاصة أنه سبق نيتشه الذي قال:"كن نفسك، وفقط، ولا تسمح لأحد يرشدك إلى أن الحقيقة تكمن هنا أو هناك". فما الفارق بين العبارتين؟ لا يوجد.

ومن الطبيعي أن تنمو مع النزعة الفردية فكرة أن الحقيقة هي ما أملكه أنا، وأن اليقين هو ما أعتقد فيه أنا، وأن النص الأدبي هو ما أستخلصه أنا كقارئ. إن هذا اليقين المطلق يبدو وكأنه يصدر عن جنرالات فرغوا لتوهم من معركة عسكرية أفرغوا فيها كافة ذخيرتهم الحية وتفرغوا للغو وقصص الأمجاد بلهجة متغطرسة تكشف عن عقل يمارس العبودية في أحط صورها وعن أدنى مستويات الجهل بطموحات الإنسان وآمال الشعوب. والأمر تماما على عكس هذا اليقين ما بعد الحداثي، فالرأسمالية تقف على جبل شاهق الارتفاع من جماجم البشر الذين ماتوا جوعا وعطشا وفقرا ومرضا وجهلا وتطرفا وتخلفا في خضم بحث أسياد الغرب عن سبل راحتهم التي سخروا من أجلها البر والبحر والجو والبشر والآلات والدواب والملل والنحل والأعراق والدماء في أكبر عملية تجريف لكل القيم الحضارية والدينية والأخلاقية بصورة يندى لها جبين الإنسانية، ولن تمحوها كل عمليات التجميل التي تقوم بها الرأسمالية في وجهها القبيح، ولن تفلح معها عمليات التكفير عن الذنب باسم الديمقراطية الاجتماعية في محاولة يائسة لإلباس الرأسمالية ثوبا أحمرا.

وأخيرا: إن ما بعد الحداثة ترى الإبهام فضيلة، والغموض ميزة، وعدم الالتزام بمنهج قيمة علمية كبرى، وغياب الخطة أو البرنامج عملا مفيدا، ولا أعتقد أن النظام الرأسمالي في حاجة إلى أفضل من هكذا تصورات. فما بعد الحداثة لا تلتزم بأي موقف ولا تطالب أحدا باتخاذ موقف ممثل للآخرين، إن الفردانية التي بشر بها آدم سميث تحققت على يد أنصار ما بعد الحداثة، الذين يقدمون خدماتهم للرأسمالية بلا مقابل، يقدمونها بإخلاص أكبر كثيرا جدا حتى من رجال المال ومن رجال الدين، فالبرجوازيون ليس لديهم أي مانع للتحالف والعمل مع أي قوة سياسية سواء كانت ديمقراطية أو مستبدة، علمانية أو دينية، بشرط ألا تقترب من الملكية الخاصة أو تحديدا ممتلكاتهم الخاصة، وكذلك ما بعد الحداثيين لا يرفضون أي نظام أيا ما كان طالما يعترف بوجودهم ويفتح لهم أبواب المؤسسات والجامعات والدوريات ليقولوا كلمتهم. إنهم بلا موقف ولا رؤية، لأنهم يعتبرون الموقف جريمة والانتماء من بقايا العصور الوسطى.

وبعد.. فإنه من الضروري أن نطرح السؤال التالي، ماذا نعني بما بعد حداثي؟ وهل هؤلاء الذين تناولوها يعبرون فعلا عن تجاوز للحداثة؟ إن التغيرات والسمات التي عرضنا لها في هذا الفصل لا تؤدي بالضرورة لوصف تلك المتغيرات بأنها "ما بعد" ذلك أن "ما بعد" تلك لها اشتراطات أرى أنها غير متحققة في الكتابات التي بشرت بما بعد الحداثة، لأنها منتجات فكرية وثقافية تتم في إطار نفس التشكيلة الاقتصادية/ الاجتماعية أو في نفس الحضانة الحضارية. وهذا ما تناوله "نك كاي" حينما تشكك في منطقها النزوعي، فإذا كانت ما بعد الحداثة تعني التشكيك في إيمان الحداثة بوجود أسس شرعية، فإنها بهذا تجعل من الهجوم على الحداثة غايتها ونهاية مسعاها بدلا من أن تتخذه منطلقا للسعي الحقيقي إلى تجاوزها بحثا عن جديد[378]

إننا هنا نسجل اعتراضا منهجيا على مصطلح "ما بعد الحداثة" الذي يصف الدراسات الثقافية المنشغلة بالأساس بضرب مجموع السلطات المعرفية والسياسية وإعادة تعريف كل شيء وفقا لمعطيات جديدة، تلك الإسهامات الفكرية التي تجلت لدى مجموعة كبيرة من الفلاسفة والمفكرين؛ هي في تقديرنا ليست سوى صورة من صور الحداثة توافقت في قدر كبير منها مع الرأسمالية متعددة القوميات، أو الرأسمالية في صورتها الإمبريالية الراهنة، فأقدمت على إنتاج حالة ثقافية مقابلة لتأكيد نفس سمات الإمبريالية الاقتصادية، تلك الحالة الثقافية أطلقت عليها" الامبريالية الثقافية"

وما يجب الإشارة إليه هنا أن إنكار مصطلح "ما بعد الحداثة" بصفته يعبر عن إنتاج مجموعة من المفكرين في العالم المعاصر؛ ليس فيه جديد مني بل سبقني الكثيرون إليه، لعل أشهرهم كان هابرماس الذي أشار إلى أن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد حتى نلج إلى ما بعد الحداثة، وأيضا أكد أنتوني جيدنز أن ما بعد الحداثة ما هي إلا أعلى مراحل التطور الرأسمالي، أي مرحلة متقدمة من الحداثة. وبالتالي فالتشكيك في أصالة المصطلح ومفهوم ما بعد الحداثة كان مثار اهتمام باحثين على درجة كبيرة من القيمة العلمية.

وفي اعتقادي أن إضافتي المتواضعة في هذا الكتاب هي المحاججة بأن الماركسية وتحديدا إنتاج ماركس، وبصفة خاصة ما ورد في "مخطوطات باريس"، وديالكتيك "رأس المال" هي مشروع ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر، لأنه يقدم مشروعا ما بعد رأسماليا، وكما يمكن وصف إنتاج ماركس بأنه دعوة لمجتمع ما بعد رأسمالي، فهو أيضا في الوقت نفسه ما بعد حداثي.. ولكنها ما بعد حداثة لا تنتج عن تراكم كمي لأخطاء وقعت فيها الحداثة ووجب نسفها بالكلية، كما يفعل ما بعد الحداثيين الغربيون، وإنما ما يطرحه ماركس هو تصور ما بعد حداثي يستند إلى تحول كيفي يؤدي إلى تغيير نمط الإنتاج وتثوير الحياة، ووضع الإنسان في قلب حالة التغير هذه، الإنسان كقوة عمل وكمنتج وكجزء من الطبيعة الحية.

وأنا هنا انطلق من مسلمة لا محيص عنها، وهي أن الحداثة والرأسمالية وجهان لعملة واحدة لن نتجاوز أحدهما دون تجاوز الأخرى بالضرورة، وهذا التجاوز لم يتحقق ولن يتحقق سوى من خلال الماركسية على الصعيدين النظري والعملي.

نعم، لا يمكن تجاهل تلك العلاقة بين ظهور ما بعد الحداثة والمجتمع الما بعد صناعي، ولكن إلى أي مدى يمكن فهم ذلك الارتباط، هل هو ارتباط منطقي وطبيعي؟ يرى عالم الاجتماع الفرنسي جورج بالانديه[379] أن الفترة البينية بين الحداثة وما بعدها كانت مرحلة "حداثة التخيلات" أي مرحلة التحولات التي اتسمت بالشك واهتزاز اليقين وطرح التساؤلات بلا إجابات محددة. ولم تتوقف النزعة الشكية كَسِمَة ميزت العقل الغربي ما بعد الحرب العالمية الثانية عند حدود الفكر الفلسفي، بل اجتاحت أيضا وسائل التعبير التقليدية عندما امتدت هذه الأزمة من مجال التفكير الفلسفي المحدود إلى مجال الآداب والفنون الوثيقة الصلة بالحياة[380]. إنها فترة إغماء أو غثيان للفكر العالمي، طرحت فيها أفكار نقد الايديولوجيا وموت الإله وموت الإنسان وموت المؤلف والشك في قدرة العقل على فهم مناحي الحياة المختلفة. إن حداثة التخيلات وقفت على أطلال الحداثة -كما تقول فريدة النقاش- وهو ما انعكس حتى على مثقفي العالم النامي حيث ساهمت ما بعد الحداثة أيضا في إحداث قدر من التشتت لديهم، إذ أنهم بعد الخروج من المرحلة الكولونيالية وهم يستعدون للبحث عن ذواتهم وتنميتهم المستقلة وتحررهم الوطني؛ لم يجدوا أمامهم سوى أفكار التشظي والتفتيت ونقد كل شيء حتى القيم التي بحثوا عنها في سعيهم لبناء مجتمعاتهم على أسس حداثية، مما جعل جزءا كبيرا من المثقفين في العالم النامي يقعون في براثن التغريب ما بعد الحداثي. لقد ساعدت أفكار ما بعد الحداثة على إجهاض التنمية المستقلة والتحرر الوطني والثقافات الوطنية بصورة ما أو بأخرى. هذا لا يلغي دورها في تسليط الضوء على الكثير من القضايا التي تنقد الثقافة الاستعمارية وإسهامها الفعال في النقد ما بعد الكولونيالي، ولكنها أبدا لم تتخلى عن مركزية المركز، وإمبريالية الثقافة، تحت شعار تجاوز حضارة اللوغوس.

وليس من الضروري وصف كل تجاوز لمنظومة فكرية بما بعد حداثة، بل لابد وأن تسعى إلى تخطي النموذج ككل، وعلى سبيل المثال أشار أفلاطون إلى أن الجواهر أبدية، وأثبت العلم الحديث– أي علوم الحداثة– أنه لا يوجد شيء أبدي، فكل شيء في تبدل وتغير حتى وإن لم نلاحظ نحن هذه التغيرات. وكشف نيوتن نظاما حتميا في سير الطبيعة ثم أثبت العلماء بعد ذلك أن الحتمية ليست من شروط نظرية العلم بصفة عامة، وربما كانت سمة لبعض نظرياته أو عناصره ولكنها ليست سمة العلم ككل. ومن هذا المنطلق لا ينبغي أن نشير إلى أن الأفكار التي تجاوزت نيوتن كتلك التي طرحها هايزنبرج وإينشتين ...إلخ، تعني ما بعد حداثة علمية، ذلك أن لا أحد في هؤلاء أنكر إمكانية عمل النموذج العلمي السابق عليه، فقد استلهم نيوتن ميكانيكا جاليليو، واستفاد هايزنبرج من المحددات العلمية التي طرحها نيوتن، وهكذا. فإشكالية ما بعد الحداثة لا ينبغي لها أن تلقي الضوء على موضوعات معينة دون أخرى، ولا يمكن أن تكتسب مشروعيتها لمجرد أنها أعلنت صيحة

تمرد ضد كل ما سبقها، وإن كان الأمر هكذا، فعلينا اعتبار أن الرومانسية كحركة أدبية وفنية تندرج تحت سماء ما بعد الحداثة لأنها تمردت تماما على معايير الخلق الفني لدى الكلاسيكية.

ما أراه، وأعتقد فيه، أننا لسنا إزاء مرحلة ما بعد حداثة، وإنما يمكن وصفها بشكل موضوعي إلى أبعد حد بـ "النظرية الثقافية المعاصرة"، التي تتوافق مع النزعة الاستهلاكية وتكنولوجيا الاتصال ونظرية المعرفة التي تستند إلى نسبية كل شيء، تلك النسبية التي قد تصدق في نظرية الأخلاق أو نظرية العلم، ولكن هذا لا يعني أن نطلق مفهوم النسبية في سماء العالم دون اشتراطات في التناول والتطبيق، فهل يجوز القول بنسبية كل شيء بصورة مطلقة؟ بمعنى آخر، هل يجوز القول بأن مفهوم استغلال رأسمال لقوة العمل هو مفهوم نسبي؟ هل يصح الإقرار بأن قانون الجاذبية النيوتونية على الأرض هو قانون يقدم حقيقة نسبية، ولسنا ملتزمين به كحتمية؟.

إن النسبية هنا تعني بصورة ما التنوع النظري والفكري والسياسي والديني والاعتقادي في النظر للأشياء والحكم عليها، وهذا ما يميز النظرية الثقافية المعاصرة، ولكنه تنوع لا يلغي تصورات سابقة، ولا يجب أن ينكرها، ولا من المنطقي أن يراها سببا مباشرا في انحدار الحضارة الإنسانية. والغريب حقا أن دعاة ما بعد الحداثة الذين يبشرون بنهاية عصر الايديولوجيا واختفاء مقولات الحداثة لا يعتقدون أبدا أن النظام الرأسمالي كنمط، جوهر، بنية، ايديولوجيا، يمكن تقييمه ونقده والدعوة إلى تجاوزه. إنه نظام خاضع للنقد في بعض أجزائه، ولكنهم لا يقبلون ولا يتصورون إمكان وجودهم خارج جنة عدن للحريات الليبرالية. كما قبلوا عن طيب خاطر خروجهم من تحت سماء الحداثة وكل إنتاجها الفلسفي والفكري.

من جهة أخري، لابد من الإشارة إلى التصور الماركسي الأصيل حول الموقف من الرأسمال، حيث أشار إلى أنه بناء على أن الرأسمالية نظام حادث في التاريخ فهو حتما زائل أيضا، ومن الوجهة المنطقية هذا صحيح تماما، وتبقى التطورات الاجتماعية هي التي تحدد إلى أي مدى تستطيع الرأسمالية أن تصمد، ومعنى هذا أن كل المقولات التي تطفو على سطح الحياة الثقافية تحمل هي أيضا بذور اختفائها لأسباب متعددة ومتنوعة، بمعنى أننا لسنا أمام مقولات مطلقة، فالحديث مثلا عن اللا حقيقة أو اللا معنى أو اللاعقلانية، يكشف عن أزمة فكر في الحداثة وما بعدها أيضا، فالمصطلحات النافية التي تبدأ بكلمة "لا" لا تعني شيئا كبيرا أو مهما، سوى نزوع نحو الرفض. فغموض الكثير من المقولات والمفاهيم يفرض علينا مزيدا من الانتظار حتى نتبين مستقبل الكشف عن دلالاتها بوضوح، بالضبط كما يسعى الجانب الاقتصادي والوضع الدولي إلى التبشير

بمستقبل واعد للبشرية دون وضوح معالم هذا المستقبل، أو كما قال نيتشه بأنه في انتظار السوبرمان القادر على تحقيق حضارة تليق بالإنسان، لا تقوم على قيم العبودية وأفكار ميتافيزيقية.

وهنا.. وهنا بالضبط يصدق إنجلز حين قال: إنه لمن المستحيل أبدا الحصول على لوحة واضحة عن التاريخ الاقتصادي في مرحلة ما من المراحل في آن واحد مع الأحداث نفسها؛ فلا يمكن الحصول عليها إلا بعد مرور حقبة من الزمن، بعد جمع المادة والتحقق منها [381]، وبالمثل لا يمكن الحكم على نظريات ما بعد الحداثة ومدى انفصالها فعليا وجذريا عن الحداثة، وخاصة في مرحلة تطورها الأخيرة؛ لن يتكشف لنا سوى بعد فترة زمنية تسمح لنا بتقييم مدى قدرتها على التعبير عن التجربة الإنسانية عموما سواء في معامل البحث العلمي أو دراسات و محاضرات النقد الأدبي أو حتى الحياة اليومية المعيشة. ويبدو أن مقولة ماركس وإنجلز في نقدهما لبرونو ورفاقه تبدو صالحة في هذا السياق أيضا: إن الحرب المقدسة لم تندلع حول تعريفات الحماية، والدستور، وآفة البطالة، والنظام المصرفي، والسكك الحديدية، بل باسم أقدس مصالح الروح، باسم الجوهر، والوعي الذاتي، والنقد، والأوحد، والإنسان الحقيقي. إننا نحضر مجمعا لآباء الكنيسة. ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الأخيرة من نوعهم، ولما كان من المرجو أن المرافعة في قضية الكائن الأسمى، بله المطلق، يجري ههنا للمرة الأخيرة، فإن الأمر يستاهل أن نقرر عن الإجراءات محضرا[382].

إن ما بعد الحداثة هي صيحة اعتراض بالأساس، على انسحاق الفلسفة لصالح المباشر والعيني والمطلبي وبُعدها عن فتح أفق العالم والتفكير في المستقبل، وعلى التاريخ بوصفه أداة من أدوات المعرفة وفهم الواقع بناء عليه، واعتبار المستقبل مخاض عن التطور التاريخي، وعلى كل ايديولوجيا تحاول أن تصيغ العالم والواقع والمعيش والمتغير واليومي وفقا لمنظورها دون اعتبار لأي ملمح آخر يعارضها، وعلى أبدية المعنى وثبات الدلالة، من حيث أن النصوص هي تعبير عن واقع ما ونسخة منضبطة وعقلانية له. وتتحول التجربة الإنسانية برمتها في حقل النظرية الثقافية المعاصرة إلى حالة نقدية تامة، لتصدق مقولة الناقد الفرنسي بيكار Picard على هذا النوع من النقد: أنه يعمل فيما لا يمكن التحقق منه، وأنه استخدم عدة علوم بطريقة عابرة دون تعميق أي منها وشدد على المسائل الجنسية، ورطن بلغة علم الأمراض دون التدقيق في مصطلحاتها[383]، وكذلك يصدق توصيف "إيجلتون" لما بعد الحداثة بالتناقض، الذي يعبر عن نفسه، من جهة، أن كل شيء قد أصبح يندرج تحت مسمى الثقافة Culture، ومن جهة أخرى، يجب علينا أن ننقذ الطبيعة من الفساد الذي حل بها من جراء سطوة وأخطاء الحضارة. ولكن هاتين القضيتين المتعارضتين هما في الواقع قضية واحدة، فلو كانت البيئة تستنكر سيادة الإنسان عليها، فإن الفكر الثقافي يحول هذه السيطرة إلى مجرد شيء نسبي[384]، فيما يقر "ديفيد هارفي"- وهو من الماركسيين المعارضين لما بعد الحداثة- بأنها في حالة ضمور وضعف مستمرين في الغرب الآن، وشارفت على التقوقع في موضعها وربما خسارة جزء كبير من بريقها في الغرب والشرق على حد سواء. وفي اعتقادي أن الحديث عن نهاية ما بعد الحداثة– هناك من يؤرخ لتلك النهاية بالعام 1990- ليس صحيحا أيضا، لأن ما بعد الحداثة لم تبدأ بعد.

وبذلك نكون قد قدمنا في هذا الفصل إجابة تقريبية لكيفية تخارج فلسفة نيتشه في الفكر الغربي، حيث انتهي الأمر برفض كل سلطة، ما عدا سلطة رأس المال. ومن ثم تصبح الوظيفة الثقافية – وربما الايديولوجية – لفلسفة نيتشه وتصورات ما بعد الحداثة المنبثقة عنها، هي ذات الوظيفة الثقافية والايديولوجية لفلسفات الحداثة من حيث دعم سلطة وهيمنة ومنطق النظام الرأسمالي.

الفصل الخامس
ماركس ضد نيتشه
التضاد الفلسفي

أولا: التجاوز الفلسفي، صورتان لما بعد الحداثة

اتخذ المسار النقدي للحداثة عدة اتجاهات في الفكر المعاصر، ولم يكن بالإمكان إحداث ذلك التحول الذي أدى إلى محاولة تجاوزها دون الانطلاق من نقد فلسفات الحداثة. وسنشير هنا إلى نقطتي انطلاق سجلتا حضورا مهما في الكشف عن منطق المسار ما بعد الحداثي. كانت فلسفة كانط هي العقبة التي اعتقد نيتشه أن إزاحتها تمثل تقدما واجبا، وسعى إلى إنجاز تلك المهمة عبر شوبنهاور. فيما كانت فلسفة هيجل أيضا هي العقبة التي رأى ماركس ضرورة إزاحتها أمام التفكير الفلسفي، وتم ذلك عبر فورباخ. بيد أن نظرية داروين كانت تمثل تحديا لكلا الاتجاهين، وهو ما سيجعل داروين حاضر هنا نظرا لاهتمام الفلسفتين "النيتشوية والماركسية" بإنتاجه العلمي.

1- نيتشه بين كانط وشوبنهاور

يمثل نقد مشروع كانط الفلسفي أحد مرتكزات المعمار ما بعد الحداثي ذي المرجعية النيتشوية. وذلك لما تمثله فلسفة كانط من أهمية كبرى في الفكر الغربي بصفة عامة والفلسفة الغربية على وجه الخصوص. إن كانط– بحسب شيلينج- هو الذي أعاد للفلسفة جديتها العلمية، بل وشرفها الضائع، ووجه التفكير الفلسفي نحو "الذاتية"، ورفع التفكير فيها إلى مستوى الكونية، ثم أنه حاول من جهة ثانية التأسيس لمسألة المعرفة تأسيسا علميا منهجيا، فكانط بفضل ثورته النقدية، أيقظ الميتافيزيقا من سباتها الدوغمائي الذي ظلت سجينته إلى حدود ليبنتز وولف. ولذلك فإن الكانطية حسب شيلنج هي ثورة منهجية أولًا وأساسًا، وليس فقط لأنها أسست لمعمارية العقل، بل لأنها أسست أيضا نظرية في المعرفة[385].

من جهة أخرى، كان لإيمان كانط بالعقل، في شقيه النظري والعملي، القيمة الفلسفية الكبرى لإصباغ سمة العقلانية والاستنارة على نشاط الفكر الحديث، حيث قسم الحقائق إلى حقائق تظهر لنا من خلال الحواس، وحقائق لا زمانية أو ميتافيزيقية أو "الشيء في ذاته"، ويطلق عليه النومين Noumena، وهو ذلك الذي يعلو على الحقائق الجزئية والتفصيلية للحياة أو الواقع، بمعنى أنه مصطلح أو معنى يجاوز التاريخ، وربما من هذا المنطلق كانت فلسفة كانط الهدف الأول لنقد مدارس ما بعد الحداثة نظرا لتأسيسها الوظيفي للعقل المحض، ذلك العقل الذي يتضمن مبادئ معرفية أولية أو قبلية، نظرا لعدم إمكانه إدراك كل شيء لأنه مرهون بما يجريه من تجارب فقط، إضافة إلى أنه عقل بطبيعته تناقضي أي قابل لاحتواء التناقضات. ولكنه يعود فيشير إلى أنه تناقض

ظاهري فحسب، بشرط أن ندرك أن الإيمان ضروري لكي يضع حدا للمعرفة أو يجعلها معرفة مقبولة. فنحن إن سلمنا بإمكان معرفة كل شيء ولم يستطع العقل تفسير أشياء فوق قدراته سوف نشك في هذا العقل ونتخلى عن قيادته لنا.

هنا يصبح الإيمان قضية عقلية عند كانط أو ضرورة عقلية، وربما كان هذا التصور منطلقا من إقراره الفلسفي بأن الماهية تسبق الوجود، وتلك الأسبقية منطقية وليست زمانية، فحينما نقول إن الأشياء في ذاتها غير ممكنة المعرفة، فنحن بذلك نفتح الباب أمام المعرفة العقلية للظواهر، فتصبح أكثر موثوقية. على سبيل المثال، إن لم ننطلق من مقولة أن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه، سوف ندخل في متاهات فكرية وبحثية لن تصل بنا إلى حد، وتلك المتاهات كفيلة بأن تجعل العقل الباحث هذا محل اتهام بالفشل الدائم في إدراك إجابة مثل هذا الموضوع كقضية عقلية. إذن هناك حقيقية لا تخضع للزمان، ولا يمكن لأحاسيسنا أن تدركها– وفقا لكانط- وكان تعليق نيتشه على ذلك التصور أنه محض موقف لاهوتي لا يمت للفلسفة بصلة.

والواقع أن نقد نيتشه لكانط جاء في إطار نقده للمشروع الفلسفي برمته، منذ أفلاطون، ونقده لخلاصة الفكر الميتافيزيقي الذي استطاع كانط أن يحتويه في فلسفته، ولذلك شن هجوما عنيفا على فلسفة كانط، وفي ذهنه أنه يهدم بنقده هذا التراث الفلسفي السابق عليه.

أما شتاينر فإنه يحمل كانط المسئولية التاريخية عن استنباط الحقيقة من الفلسفة المدرسية ومن التصورات الدينية، حينما بذل جهدا غير عادي لكي يصل إلى نقطة واحدة، وهي أننا لا يمكن أن نعرف الأشياء التي تقع ما وراء خبرتنا أي الأشياء في ذاتها، وذلك من خلال هذه الحقيقة. ولقد استغرق ذلك منا قرنا كاملا ونحن نعمل الفكر الثاقب الجبار لكي نقلب هذه الأفكار الكانتية رأسا على عقب[386]

إذن تكمن في "الشيء في ذاته" الميتافيزيقا النقدية الكانطية أو المثالية الترنسندنتالية، من حيث أنه لا يمكن بناء مذهب فلسفي دون الاستعانة بالمعرفة وحدود الإنسان في إدراكها والتي مهما بلغت لن تصل إلى معرفة "الشيء في ذاته"، ولكنها قد تصل إلى معرفة ظواهر الأشياء كما تبدو لنا في الخبرة. وتلك هي التي حل بها التساؤل الخاص بفشل العقل في إدراك الماوراء، فهو يعني بالشيء في ذاته: ذلك الشيء الذي يتعالى عن حدود قوانا المعرفية، فمن المؤكد أن كانط يقر بأن ثمة شيء ما لا يمكن لقدراتنا ومعارفنا وعقولنا أن تدركه جيدا أو حتى مجرد التفكير فيه، بحيث يصدق حكمنا عنه بصورة موثوق فيها. وتماثلات الشيء في ذاته تظهر لنا في صورة مظاهر مختلفة

ندركها من خلال المكان أو تتعين لنا عبر المكان، مما يعني أن الظاهرات لا وجود حقيقي لها، وأنها ليست سوى تماثلات فينا ندركها من خلال الحواس وبقدر ما تكون موضوعا للحس المشترك.

ولا يختلف موقف هايدجر من كانط عن موقف نيتشه، فيرى أن كتاب "نقد العقل المحض" هو أحد أشكال تمظهر قدرة الإنسان على وضع أسس معرفية للإطار الميتافيزيقي. وبذلك فإن كانط في منظورهما يقتل الإطار المادي للحياة، ويوقف السيولة الدائمة التي تتسم بها الأشياء.

كان شوبنهاور هو البديل الفلسفي المطروح أمام نيتشه بدلا من كانط، لكونه -أي شوبنهاور- يمثل في نظر نيتشه مركز انقلاب في الفكر الغربي، فمنذ أن أعلن أن "العالم ما هو إلا تصوراتي" حتى بدأت تدب في أرجاء الفكر الفلسفي حالة انكفاء على الذات المفكرة بصفتها محور بناء الوعي الكلي أو إدراك كلي للأشياء. وكأن تمدد هذا المعنى لشوبنهاور كاف لإدراك أن فلسفة هيجل مهددة بزوال عرشها أو على الأقل مزاحمتها في السيطرة على الثقافة. ففتحت طريقا لا يزال شاخصا حتى الآن هو النزعة الذاتية، فالعالم هو إرادتي، وربما أمكن القول إن هذه المقولة هي مدخل نيتشه ونقطة البدء في مشروعه الفلسفي وإن اختلف مضمونها طبعا.

لقد رأى شوبنهاور أن ضجيج العالم يشوش عمله الفكري، فقاده إحساسه هذا إلى القول بأن أفضل طريقة للتفكير في الواقع، هي أن تكون منفلتا من هذا الواقع. غير أنه نسي في الوقت نفسه، أن التفكير في الواقع لا يمكن أن يكون له أدنى قيمة؛ إلا إذا انطلق من الواقع ذاته[387]. فيما أكد نيتشه أن انسحاب الفيلسوف من العالم لا يعني أنه سيقدم أفكارا مستقلة وأكثر نقاء وغير متأثرة بالضجيج المحيط، بل لن يقدم سوى سخافات وهرطقات، فالواقع الفعلي هو الذي يقدم للفلاسفة الأفكار المناسبة لفهمه والتفاعل معه وإنقاذه من براثن التخلف. نيتشه لا يقصد بالطبع الانغماس في حياة العامة، ولكنه يقصد أن على الفيلسوف أن ينتج أفكاره من مجرى الحياة اليومية وأن يسعى إلى كشف كل زيف يحيط بها.

وفي أحد المكتبات عثر نيتشه على كتاب شوبنهاور "العالم بوصفه إرادة وفكرة" الذي قال عنه: كأن الكتاب كُتب لي[388]، ولكنه لم يستمد من شوبنهاور سوى تلك الحالة الإلحادية الناجمة عن روح تشاؤمية بأن الإنسان تحركه إرادة عمياء لا قيمة لها ولا معنى ولا هدف. وأستطيع القول بأن النتائج التي توصلت إليها نظريات ما بعد النيتشوية في الفكر "البرجوازي" العالمي، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين؛ لم تخرج عن هذه القاعدة، قاعدة أن سعي الإنسان في الحياة ليس سوى مسار أعمى بغير أي قيمة أو هدف، ومن هنا ربما نعثر على جذور مقولة رولان بارت بأن الكتابة ليست سوى لذة مفرطة، والنص ليس سوى حالة إمتاع.. وفقط، إن نص اللذة: هو النص الذي يرضي؛ فيملأ، فيهب الغبطة. إنه النص الذي ينحدر من الثقافة، فلا يحدث قطيعة معها، ويرتبط بممارسة مريحة للقراءة[389]. أما المضمون والفكرة والغاية فهذه ليست سوى نتاجات فكر القرن التاسع عشر الذي انقلب عليه نيتشه وتلاميذه بعد ذلك.

إذن قرأ نيتشه لشوبنهاور في أكتوبر 1865، وانعكست روح الكتاب الذي وصفه نيتشه بأنه مشروع حياة وليس مجرد كتاب في الفلسفة، وتأثر في كتابه "ولادة التراجيديا" الذي كتبه بعد سبع سنوات، بشوبنهاور، خاصة في نفس أسلوب الكتابة، حيث صرح ذات مرة أنه استلهمه من طريقة شوبنهاور في الكتابة عموما، وظل هذا الأسلوب يميز كتابات نيتشه على مدار مؤلفاته. وفي رسالة إلى فاجنر أشار نيتشه أنه لا يشعر بالسعادة سوى معه، ومع شخص آخر من خلال كتاباته وهو شوبنهاور الذي يقدسه تقريبا.

ويذهب نيتشه إلى أن سبب اهتمامه بشوبنهاور هو أنه عندما ألحد كان في حاجة إلى دعم تصوراته تلك، فاتجه إلى التماس مع أفكار فيلسوف التشاؤم الذي يرى في الحياة ما يستحق التضحية أو الاهتمام بما في ذلك الدين والقيم. ولكن هذا الاهتمام لم يدم طويلا إذ استمر لأقل من تسع سنوات انتهت بنقد نيتشه لشوبنهاور في كتاب "تأملات غير راهنة"1874. وتمحور النقد النيتشوي له في قضية علاقة الأنا بالإرادة، ومدى حدود الإرادة ومستوياتها.

لقد رأى شوبنهاور أن الإرادة هي جوهر الوجود والعنصر الأولي والثابت، وهو هنا يذكرنا بآراء فلاسفة اليونان الأوائل حينما تحدثوا عن أصل الكون والعنصر الأساسي في تكون الأشياء، فقالوا بأن الماء هي أصل الكون كما ذكر طاليس، ثم قالوا بالعناصر الأربعة: الماء والنار والهواء والتراب.. وهكذا. والإرادة عند شوبنهاور هي "شيء في ذاته" لا يمكن فهم العالم دون معرفة تامة بها. فيما ينتقد نيتشه هذا المعنى للإرادة، لأنها تنتهي إلى المعرفة المطلقة، وعبارة "أنا أريد" ليست مسارا واحدا في خط مستقيم من الرغبة إلى المعرفة إلى إدراك الشيء المجهول أو فعل شيء نريده نحن، الأمور لا تسير بهذه السهولة– من وجهة نظر نيتشه– فلفظ "يريد" يتضمن مجموعة معقدة من المشاعر: حالتنا وقت التصريح بالإرادة أو الرغبة، بعدنا عن الشيء المطلوب، درجة وضوحه أو غموضه، التغييرات الفسيولوجية التي تحدث لنا أثناء تمني تلك الرغبة أو السعي لتحقيقها، العمليات الفكرية الملازمة لفعل الإرادة ...الخ، ينتهي نيتشه إلى أن تصور شوبنهاور عن الإرادة ليس سوى غلاف متحرر لمضمون ميتافيزيقي ساذج.

بيد أنه أيضا يرى في شوبنهاور ثلاث مميزات: صدقه وبهجته ورسوخ أفكاره. أما عن الصدق، فذلك لأنه يكتب لذاته، وهذا أهم الدروس التي تعلمها منه، أما عن ابتهاجه فلأنة استطاع فعلا أن ينتصر للفلسفة وأن يخرجها من الحيز الضيق الذي وضعها فيه سابقوه، بينما يكمن رسوخه في أنه لم يجد سوى الرسوخ بديلا له، أي أنه كان مجبرا من قبل ذاته على الصمود والرسوخ والتحدي في ظل مناخ كان يتعبد في محراب هيجل. يقول عنه: لقد أحسست أنه كان المربي والفيلسوف، الذي كنت أبحث عنه منذ فترة طويلة، لكنني اكتشفته على شكل كتاب فقط، وكان ذلك قصورا كبيرا. وعلى الرغم من هذا بذلت كل الجهد كي أرى غير الكتاب وأتخيل الإنسان الحي الذي

علي قراءة وصيته [390]، فاعتبر نفسه تلميذه المباشر وأحد هؤلاء الذين أسهموا ليس في تعليمه فقط بل وفي تربيته أيضا.

ولكن انبهار نيتشه بشوبنهاور لم يدم طويلا –كما أسلفنا-، حيث بدأ في نحت طريق مستقل ومعارض له في أحيان كثيرة، وعلى سبيل المثال يرى شوبنهاور أن الحياة ليست سوى سلسلة من الشقاء أو العذاب والبؤس، وأن العالم كله شر مطلق، وبالتالي لا وجود للسعادة فيه، حتى وُصِفَ جراء ذلك بأنه فيلسوف التشاؤم الأول في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر. ولكن نيتشه يرد في "أفول الأصنام" بأن التشاؤم من الواقع لا يعني أن الحياة سوداوية، إنها كذلك بسبب سلسلة الغيبيات التي تتحكم في حياتنا، ولذلك قد تستحق الحياة أن تعاش لو أننا تخلصنا من تلك الغيبيات. وثمة قضية أخرى تكشف عن اتساع هوة التفسير والتحليل الفلسفي بينهما، حيث يرى شوبنهاور أن الأخلاق مهمتها مساعدة الغير، بينما يرى نيتشه أن الأنانية هي الأصل، وأنها قيمة عظمى وليس كما يرى الآخرون ضعفا في التكوين النفسي للإنسان.

أما عن الموقف من الدين فربما اشتراكا سويا في الموقف المبدئي من الدين، ولكن شوبنهاور يرى أن هناك ضرورة لتحقيق الإرادة العليا عبر التخلص من كافة الشهوات وكبتها، بالضبط مثلما تريد الكنيسة من الناس، فالمسيحية تقوم على تحقير الجسد والشهوات. ويؤكد شوبنهاور أن الدين المسيحي هو دين تشاؤمي نظرا لأنه مبني على فكرة الخطيئة الأولى والتكفير عنها. فيما يعارض نيتشه أستاذه في ذلك فالمسيحية تدعو إلى كبت دوافع النفس الطبيعية وهي أصدق ما في الإنسان وقد عبر عن ذلك بوضوح في كتاب "عدو المسيح ".

وربما كان الموقف من الشيء في ذاته، أحد صور اختلاف نيتشه وشوبنهاور أيضا، فقد كان "الشيء في ذاته" لدى شوبنهاور يعارض كون "ذاتية الأشياء" طيبة، وربانية، وحقيقية، وواحدة بالضرورة، يعارضها بإثبات يجعلنا نخطو خطوة إلى الأمام. ولكن شوبنهاور لم يعرف كيف يؤله هذه الإرادة[391]، لأنه ظل أسير القيم والأخلاقيات المسيحية دون أن يدري، ولم يستطع عقله أن يقفز القفزة الأخيرة نحو تأليه الإنسان أو تأليه نفسه.

وسنلاحظ في هذا النص أمرين، لا ينبغي تجاهلهما؛ يكشفان عن منطق نيتشه في التفكير، فهو يقول: "يجعلنا نخطو خطوة للأمام"، ويقصد هنا أن شوبنهاور كان من الممكن لو امتلك الوعي الكافي أن ينقل البشرية خطوة تقدمية هائلة، وهنا يتصور نيتشه أن شخصا قادرا عن طريق التأمل الفلسفي أن يزحزح البشرية لو أنه كان قد اعتدل في جلسة تأمله قليلا!! والأمر الثاني أنه قدم لشوبنهاور الحل، الذي هو: طالما أنكرت على الآلهة قدرتها، فعليك فورا أن تنسبها لنفسك حتى لا تضيع الحقيقة سدى أمام القارئ، يقول نصا: وما لم يدركه هو أن هناك ما لا يحصى من الطرق ليصير المرء مختلفا، بل ليصير إلها[392].

وجدير بالتدوين هنا، أن شوبنهاور لم يخلق نيتشه المفكر والفيلسوف، فقبل أن يتعرف نيتشه على شوبنهاور كان قد حدد اتجاهه الفكري والفلسفي، وإن كان تحديدا تنقصه المنهجية الواضحة، كان قد عقد العزم على دراسة الفيلولوجيا "أي دارسة النصوص الأدبية الكلاسيكية" وما يترتب على هذه الدراسات من بحث أصول اللغات والتخصص في اللغة الأم لتلك النصوص وهي اللاتينية، والاهتمام بأفلاطون وأعمال اسخيلوس المسرحية الشهيرة. وما يحسب له في ذلك الوقت أنه امتلك القدرة والقوة على أن يعلن صراحة أنه عازف على دراسة اللاهوت وهو الجزء الآخر من تخصصه في جامعة بون التي التحق بها عام 1864.

لم يتوقف نيتشه عند نقد فلسفة كانط، ولا إتباع شوبنهاور في جزء مهم من تطوره الفكري، إذ سرعان ما استقل بمفرده طرق البحث عن عالم آخر من التفلسف، عالم تأسس بناء عليه مشروع الفكر الغربي الذي كان في مرحلته الإمبريالية في حاجة إلى إمبريالية ثقافية تتوافق مع شكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي انتهت إليها الرأسمالية. ولكن يبدو أننا في حاجة إلى طرح مسار آخر أفضى هو أيضا إلى تصورات تسعى لتجاوز الفكر الحديث والمعاصر، ليس انطلاقا من المقولة الفلسفية فحسب، ولكن من بيئتها الحاضنة أيضا، أي تجاوز لمنطق علاقات الإنتاج ومنهج الفلسفة أيضا.

2- ماركس بين هيجل وفورباخ

رأى البعض أن هيجل هو نهاية المثالية الفلسفية وقمة التطلع الميتافيزيقي وبداية الماركسية في الوقت نفسه، فماركس هيجلي بقدر ما أن هيجل ماركسي بصورة ما. ويذهب فريق ثان إلى أن علاقة ماركس بهيجل كعلاقة العبد بالسيد، ويعتقد فريق ثالث أنه ليس في ماركس من هيجل سوى الديالكتيك، بينما يذهب فريق رابع من بينهم ألتوسير إلى أن ماركس لم يكن هيجيليا أبدا، فماركس الشاب كان فورباخي وماركس الكبير كان ماديا جدليا.

ومهما تنوعت وجهات النظر عن علاقة ماركس بهيجل، يبقى مؤكدا أن ماركس انتقد فلسفة هيجل في بدايات حياته الفكرية 1842/1843 في "نقد فلسفة الحق"، وكذا أشار في مقدمة الطبعة الثانية من الجزء الأول من رأس المال" أن التلاعب الذي لحق بالجدلية على يد هيجل لا يمنع كونه أول من عرض بتوسع وإدراك أشكال حركتها العامة، رأسها عنده في الأسفل، والمطلوب قلبها لاكتشاف النواة العقلية في وسط الغلاف الصوفي"، وكتب في "العائلة المقدسة" 1845 أن هيجل في

"فينومينولوجيا الروح" رسخ لفكرة أن "الوعي بالذات يحل محل الإنسان الواقعي– الواقع يصبح أحد مراحل أشكال الفكرة، أي الإنسان لدى هيجل مقولة فكرية، ولذلك يصبح نقدها فكريا أيضا". والإنسانية عند هيجل خلقت ذاتها بفعل الروح، ولكنها لدى ماركس خلقها العمل المادي.

وقد استبدل ماركس التطبيق الثلاثي للمنطق الجدلي الهيجلي بثلاثية أخرى، فحيث أن منطق هيجل يقوم على ثلاثية "الفكرة، والفكرة حين تدرك ذاتها في الواقع الموضوعي، والفكرة الشاملة التي تتضمن الفكر والواقع معا"، رأى ماركس في ثلاثيته "الإنسان، والعالم الموضوعي، والحركة الحسية الموضوعية التي تشمل فعل الإنسان في الطبيعة والواقع الاجتماعي" ما يعبر أكثر عن فلسفته.

وهو ما يعني أن الموقف الفلسفي متناقض بين الفيلسوفين، إذ تذهب الماركسية إلى أن الفلسفة لا تستطيع بمفردها الإجابة على التساؤلات التي تطرحها هي نفسها، لأن الأسئلة ذاتها لا تنتج عن عقل نظري بحت وإنما عن واقع تطبيقي، فمثلا سؤال ما هو الخير؟ سؤال واقعي وليس مثاليا، كما أن سؤال ما هي الملكية؟ هو أيضا سؤال واقعي لا يمت للمثالية بصلة، ومعلوم أن شكل الملكية يحدد بصورة كبيرة شكل العلاقات الإنسانية ومستوياتها المعرفية المختلفة أي درجات وعيها الذاتي والموضوعي.

ورغم أن جوهر فلسفة هيجل يكمن في كلية تفسير التاريخ ، لكنه عندما كتب في فلسفة السياسة انتهى بأن صار محافظا، على عكس ماركس الذي مثل الروح الثورية المضادة لهيجل على طول الخط، فتصور هيجل عن الدولة الحديثة كان ترسيخا للعلاقات الاقتصادية-الاجتماعية-الرأسمالية، ومعنى ذلك أن موقف هيجل الفلسفي يرسخ للاغتراب بالمعنى الماركسي، فهيجل المثالي عندما كتب في السياسة كان واقعيا بصورة صادرت حتى على المستقبل، ففي البداية قال إنه لا يريد الكتابة في السياسة على غرار جمهورية أفلاطون أي يضع أمنياته في أفكاره السياسية، وينصب من أحلامه لحياة البشر طريقا لمستقبل الإنسانية، فجعل منطلقه الواقع، وغايته عقلنة هذا الواقع نفسه.

وعلى حين نظر هيجل للفلسفة بوصفها وسيلة كشف الوعي في مساره التاريخي، رأى ماركس في الفلسفة وسيلة كشف الوعي الاجتماعي في تحولاته المنعكسة عن علاقات الإنتاج، وقد أشار ماركس في أطروحته للدكتوراه إلى أن مهمة الفلسفة هي كشف الوعي الذاتي للإنسان وأفكار الواقع المادي، وأكد كذلك على هذا المضمون في أطروحته حول فورباخ من حيث دور الفلسفة التفسيري والتغييري في آن واحد، وكأنه يؤكد هنا على أن الجانب النظري فقط، أعني التفسير، لن

يغير شيئا أو لن يضيف جديدا للعالم، فبدون الدفع باتجاه تغييره سيظل التفسير مجرد ظلال منعكسة عن الواقع.

وإن كانت نقطة الانطلاق الفلسفي عند هيجل هي زينون الإيلي وهيراقليطس، سنجد أن ماركس قد اختار نقطة انطلاق أخرى من أبيقور وديمقريطس. ونقطة البداية الفلسفية لدى كل منهما ستؤثر حتما فيما وصلا إليه من نتائج عامة في فلسفتيهما أو نظرتهما للوجود، زينون بوصفه مؤسس علم الجدل في الفلسفة اليونانية، وهيراقليطس الذي يؤمن بالصيرورة الدائمة وغياب الثبات في أي شيء، إذ عرف عنه قوله "بأنك لا تنزل النهر مرتين"، تأكيدا على فكرة التغير المستمر. وقد أكد المنهج الهيجلي نفس الخاصية للوجود أيضا ولكن هيجل جعلها غائية، أي صيرورة باتجاه محو الاغتراب الانساني.

وبينما بدأ هيجل من الدين إلى الفلسفة أي من الغيبي إلى المجرد، فإن انطلاقة ماركس كانت من الفلسفة إلى الاقتصاد أي من المجرد إلى العيني، وهو ما أدى في النهاية إلى أن أصبح هيجل هو مؤسس منطقي الروح في الفكر الفلسفي الحديث، بينما سنجد أن ماركس قد أسس لمنطق مختلف هو واقعية الوجود وأولويته. وهذا لا يلغي بالطبع أن المنطق الجدلي كان هو وسيلتيهما في الفاعلية الفلسفية، والسبق طبعا هنا لهيجل، وإن اختلف القصد من وراء كل منهما في استخدام ذلك المنهج، فهو عند هيجل يهدف إلى تأكيد كلية التاريخ واتجاه العقل الكلي نحو غاية واحدة وهي التوحد مع المفارق، بينما أراد ماركس من تفسيره للمادية التاريخية الكشف عن الطابع المادي في التاريخ الكلي.

والسؤال القديم المتجدد كيف ننظر إلى تضاد ماركس وهيجل؟ معلوم أن تأثير هيجل في الفلسفة اللاحقة عليه كان شديد العمق والأثر، وأن فلسفته حققت من الرواج والانتشار ما لم يحدث مثله إلا لقليلين في تاريخ الفكر الفلسفي. ومعلوم أيضا أن ماركس- كما ذكرنا- هو الفيلسوف الذي نقل الفلسفة من قضايا السماء إلى مشكلات الواقع، وبالتالي فقيمته لا تنبع فحسب من أصالته النظرية ولكن أيضا مما أحدثه من تغيير جذري في دور ووظيفة الفلسفة عبر التاريخ، ربما لم يحدث لكثيرين غيره هذا التحول المقتدر في دور ووظيفة التفلسف.

إذن، تكمن قيمة هيجل في شموليته الفلسفية وسعة أفقه النظري، وقيمة ماركس في شموليته الفلسفية وسعة أفقه النظري أيضا، كلاهما اختزل الفكر الفلسفي "المثالي والمادي" في أنساقهما، كلاهما وجه لعملة الفلسفة في صورتها الحادة، كلاهما انتقد الثنائية والتلفيقية وكانا صريحين وواضحين أشد الوضوح، الأول في طرحه للمثالية في أنصع صورها وأكمل طرق تناولها، والثاني

في طرحه للمادية في أرقى صورها على مر التاريخ. الأول فسر التاريخ وحركته بدقة وإبداع، والثاني فسر لماذا تقدمت البشرية على هذا المنوال دون غيره. الأول انتقد الدين وصوره الرائجة والفلسفة وتصوراتها الناقصة، والثاني انتقد الظاهرة الدينية في دورها التاريخي وكشف زيف الفلسفات السابقة عليه عندما كشف عن جوانبها التفسيرية الوصفية دون الرغبة أو القدرة على التغيير. الأول تحدث عن أن مصير الإنسان بيده في النزوع إلى المطلق، والثاني تحدث عن أن مصير الإنسان بيده في امتلاك نتاج قوة عمله. الأول رأى التحرر يكمن في الانصهار في حالة العبودية، والثاني نظر للتحرر في الانفلات من عبودية وقيود الاستغلال. الأول راقب الإنسان بوصفه عقلا كليا يتجه نحو التضمن في المطلق، والثاني تابع مسيرة الإنسان في كسر منظومة الاستلاب.

وبينما أقر هيجل باغتراب الإنسان، وكذلك ماركس، ولكن اغتراب هيجل بقي في إطار منظومة الاغتراب الديني، بينما حرر ماركس الاغتراب كمفهوم والإنسان كروح تطوق إلى الحرية الموضوعية، حرية الوجود، الحرية التي تتحقق من خلالها ضرورة فهم الإنسان بوصفه امتدادا للطبيعة الحية وقواها الفاعلة.

أشار هيجل إلى أن الدين والفن غير قادرين على تلبية كل احتياجات الإنسان، ورأى أن الفلسفة هي القادرة على حمل هموم الإنسان المغترب والتعبير عنها وحلها بشكل جذري، ولكن أي معنى يقصده هيجل هنا من الفلسفة؟ الفلسفة هي العقل القادر على الفهم ثم التحليل ثم بناء تصور إعلائي أو متجاوز تتوحد فيه أو من خلاله كافة الانفصالات الحياتية المعيشة في وحدة كلية هي نتاج وحدات أساسية متوافقة ومتناقضة، إيجابية وسلبية. تلك هي الفلسفة التي يقصدها هيجل، لذلك صح وصفها بعد ذلك بالفلسفة الكلية أو فلسفة المطلق، لأنها مبنية بالأساس على شرطين أوليين وربطهما معا، هما كلية الأشياء بحيث لا تصح أي نظرة جزئية صحة تامة ما لم ينظر إليها من منظور ذاتها وعلاقتها بالمحيط. والشرط الثاني هو ضرورة فهم أن الوعي منفصل عن الأشياء أو العالم. أي أننا هنا أمام ثنائية تنتج شرطا لكل فهم فلسفي هما الوجود والوعي بالوجود، فالوجود مكون من أجزاء لا يفهم فيه الجزء دون النظر إليه كأحد مفردات هذا الوجود، والوعي بالوجود بوصفه منفصلا ومفسرا للوجود في الوقت نفسه، تفسيرا كليا أرقى من الوحدة البادية لنا في تشابكات الأشياء. هنا بالضبط تكمن وظيفة الفلسفة عند هيجل، أي إرشاد الوعي للكلية عبر الفهم الجديد، والعقل بوصفه عملية تطور وتجاوز وليس مجرد ملكة للإنسان هو أداة الفلسفة لهذا الوعي.

لذلك كان ضروريا أن يسعى ماركس إلى تجاوز هيجل، إلى تخطي عقبته، ومن هنا تكمن قيمة فورباخ الذي يمثل أحد أدوات ماركس في ذلك التجاوز.

يمثل فورباخ[393] حلقة الوصل بين هيجل وماركس، حيث شيدت أفكاره جسر التحول من قمة المثالية المطلقة كما ظهرت عند هيجل إلى فضاء المادية الاجتماعية كما عبر عنها كل من ماركس ورفيقه إنجلز الذي لم ينكر أن فورباخ كان المنقذ الذي أخذ بيد الهيجليين الشبان لينقلهم درجة أو خطوة للأمام من أجل التحرر من سطوة هيجل. ولكن فويرباخ لم يكن كافيا- على الأقل بالنسبة لماركس وإنجلز-، وكان التوجه الثوري -على صعيد المقولة الفلسفية- الذي قاما به نحو الكشف عن مبادئ نظرية التفسير المادي للتاريخ؛ هو بداية طريق جديد في الفكر الفلسفي حل محل الهيجيلية من حيث القدرة على تفسير العالم بصورة مختلفة، ونقل الفلسفة خطوة أكثر واقعية أو أكثر ارتباطا بالإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا قادرا على التواصل مع الآخرين وترويض همجيته عبر عقلنة التاريخ، مثلما تم مع ترويض الطبيعة عبر عقلنة نظرية العلم ووضعها في أطر لا ميتافيزيقية.

لقد كان فورباخ وتلامذته يهدفون من وراء نقدهم هذا إلى تأسيس دين الإنسانية الحق الذي لا يحتاج إلى كنيسة، وإلى تشييد ديمقراطية تلغي نهائيا الاستبداد، وإلى ولوج عهد الحرية الفردية الكاملة المنافية لكل نوع من أنواع التسلط. كانوا يبشرون بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن أنكرها مدة طويلة في ميادين الاعتقاد والفكر والحياة الاجتماعية[394]

بيد أن إحدى إشكاليات فكر فورباخ أنه انشغل بالجانب الفوقي في فلسفة هيجل، بفكرة الله ومثالية جوهر الإنسان. والفارق بين الموقف الفلسفي عند هيجل وفورباخ طرحه حنا ديب ببساطة راقية إذ يقول: إنه بالنسبة لهيجل يرى أن الوعي الذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الله أو وعي الله لذاته "...وأن فورباخ أخذ هذه الفكرة الهيغيلية ليس لينطلق منها كما هي، بل ليستخدمها في فلسفته بعد أن يقلبها عكسيا لتصبح: الوعي الذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الإنسان أو وعي الإنسان لذاته"[395]. فاللاهوت ليس سوى أنثربولوجيا بحثت عن جوهر الإنسان وفسرته وفهمته بأنه الله، وبتعبير فورباخ أن إله الإنسان ليس إلا الجوهر المتأله للإنسان، فيما يرى هيجل عكس ذلك، أن تعيين الإله يكمن في الإنسان بوصفه عقلا يتحرك أو يحرك التاريخ. إن جوهر الإنسان هو الله لدى فورباخ، وعقل الإنسان الكلي هو الله في تفسير هيجل. وفي كلا التفسيرين الجدل رأسي صاعد أو هابط فإن المركز هو الإنسان والله، أو الله والإنسان في جدل كليهما.

إن مثالية فورباخ -التي بدت لدى بعض الباحثين وكأنها مادية تنشغل بالإنسان- هي الوجه الأقل حدة لمثالية هيجل، فمثالية فورباخ الحقيقية تتكشف حالما ننتقل إلى فلسفته في الأخلاق والدين. إن فورباخ لا يريد مطلقا أن يلغي الدين؛ إنما يريد أن يحسنه. والفلسفة ذاتها ينبغي أن تذوب في الدين[396]، وكذا فإن المصطلح الفورباخي جاء من لدن الفلسفة الهيجيلية، وربما كان ماركس ابنا

شرعيا في الاصطلاح وبعض المفاهيم لكلا الفيلسوفين-خاصة في المرحلة الأولى من إنتاجه العلمي-، وإن ظل هيجل- لأسباب عديدة- هو المنبع الذي استلهم منه -ليس فورباخ وماركس فحسب- بل فلاسفة الغرب المعاصرين غالبا.

كان على ماركس إذن أن ينحت طريقه بعيدا عن فورباخ، كما فعل نيتشه تماما عندما استكمل طريقه بعيدا عن شوبنهاور، ولن نضيف الكثير عما ذكرناه في الفصلين الأول والثاني، فيما يتعلق بفكر ماركس وفلسفته.

ولكن ما يشغلنا الآن هو حدود علاقة هيجل بنيتشه. الحقيقة أن نيتشه أدى-بصورة ما- نفس الدور الوظيفي الذي قام به هيجل، وإن اختلفت المهام، فمثلما عبر هيجل أو سعى إلى إسباغ النسقية على النظام الرأسمالي، عبر نيتشه عن الوجه الآخر لتلك النسقية التي اعتبرها من مخلفات العقل الوهمي، ومثلما انتقد هيجل النزعة الذاتية والفردية اتهم نيتشه حتى أصحاب النزعة الذاتية بأنهم لم يقولوا إلا لغوا. وكان نقد هيجل يبدو بنَّاءً، ونقد نيتشه يبدو هدَّامًا، هذا الإيجاب وذاك السلب، أحدثا تكاملا، فهيجل كان قمة الوعي الفلسفي الليبرالي، فيما يمثل نيتشه قمة اللاوعي، وكلاهما قدم دورا وظيفيا مهما للرأسمالية، لقد ترك كلاهما أثرا سوف تدفع الإنسانية ثمنه باهظا.

ولكن غالبية المفسرين والتلاميذ لا يتناولون هيجل ونيتشه بهذه الكيفية، ذلك أن أخطر ما يفعلونه تناولهم للنص الهيجلي أو النيتشوي بوصفه ذاتا مستقلة أو كيانا خلق من العدم يسبح في فضاء لا اجتماعي. على سبيل المثال يرى كارل لوفيت أن هيجل يمثل البحث التاريخي الفلسفي فيما يعتبر نيتشه هو فيلسوف الحاضر والمستقبل. ومن ثم فكل محاولة تلتزم فلسفيا بالخطاب الهيجلي أو النيتشوي دون بحث في ظلال هذا الفكر أو ذاك هي محاولة جوفاء لا تتخطى فلسفة اللغة ونظريات المعنى والتركيب المثالي للعالم. فإذا ما كانت فلسفة هيجل هي لوحة الشرف التي ترسم ملامح اكتمال المشروع الإنساني الذي عبرت عنه الرأسمالية، فإن فلسفة نيتشه كانت كرسي الاعتراف الذي جلس عليه العقل البرجوازي ليجتر عيوبه ونواقصه وأخطاءه وخطاياه، فينطق بالمسكوت عنه ويفتح الباب على مصراعيه لكي يمارس ذلك العقل-الذي تبدو عليه علامات الاغتراب- عقلانيته، فيتحول بفضل هذا الاغتراب من مخاطبة الذات الفاعلة إلى مخاطبة الذات المفكرة، ويصبح الفكر في مواجهة الفكر، ويبقى صراعهما هذا معلقا فوق سحابات انتظار المستقبل المحمل بالسوبرمان، ويتحول اللاوعي إلى ظرف موضوعي للوعي. وهذا الأمر الذي جعل مفكر مثل ألان بلوم في كتابه "إغلاق العقل الأمريكي" 1987، يشير إلى الدور الذي لعبته فلسفة نيتشه في تصحر العقل الأمريكي تصحرا قيميا وأخلاقيا، وتصبح المساعي لإيجاد وجهة نظر جديدة في الفلسفة تعكس نفس فقر الروح الذي تعكسه المساعي لابتداع نظرية جديدة للقيمة، ونظرية جديدة للريع، وما إلى ذلك[397].

وبناء عليه، فإذا ما أردنا دراسة وتناول الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، فلا يمكننا تجاهل نيتشه بوصفه الوجه المقابل لهيجل تحديدا، ذلك أن فيلسوف البرجوازية الأشهر قدم رؤية متكاملة

داعمة لبرنامج الرأسمالية في مرحلة عنفوانها وقوتها ومجدها. فيما كان الحضور النيتشوي عموما– وليس نيتشه الكاتب فحسب- ذا صلة بتلك الوضعية التاريخية لرأسمالية الأزمة، رأسمالية الحروب والدمار والانهيار القيمي والأخلاقي. لذلك ستجد أن المقولة الفلسفية عند نيتشه وأتباعه من المفسرين والشراح منشغلة بدفع نيتشه في مقدمة الانقلاب على منظومة القيم والأخلاق السائدة والمتغلغلة في الفكر الفلسفي الغربي القديم والمعاصر، فالحقيقة ليست هي هدف البحث الفلسفي وإنما البحث في أصل الأخلاق ودحض أوهام القيم السائدة هي نقطة البدء الحقيقية لإحداث تحول جذري في أنماط التفكير الإنساني ليقترب الفكر أكثر من ذاتية الإنسان. وإذا كان هيجل يمثل سطوع شمس الفلسفة البرجوازية في كبد سماء الفكر، فإن فلسفة نيتشه تمثل غروبا يمهد لفجر جديد بشر به نيتشه وعبأ به كل فلسفته وعباراته ومؤلفاته. وسيبقى دائما نيتشه محل نظر وتحليل، ليس حول جدوى فلسفته فحسب، بل وحول نتائجها داخل حقل المعرفة الإنسانية أيضا سواء بالأمس أو اليوم أو غدا.

يتكشف لنا الآن، أن كل من هيجل ونيتشه ليسا سوى شخصين مختلفين يسيران على طريق واحد، ومنهجين متباينين يحققان هدفا واحدا، هدف لا يبحث عن حقيقة السماء أو الأرض فحسب، وإنما يسعى أيضا بكل جهد إلى تأمين حدود وملامح المشروع الرأسمالي.

أما عن الموقف من ماركس، فالهيجليون يرون ماركس كأحد تجليات الفلسفة الهيجيلية، بينما ينكر النيتشويون قدرة الماركسية على تقديم نقدٍ حقيقيٍ للواقع، وكذلك يرى جياني فاتيمو Vattima,G.. في الماركسية وخاصة التي ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين سوى محاولة بائسة لمعالجة مشكلات الواقع، حيث وصفها بأنها قراءة حنينية– ترميمية Nostalogico-Restauratrice لأزمة الخط الإنساني[398]، إذ وقعت هي الأخرى في وهم التحليل وتفسير الواقع انطلاقا من مقدمات يرفضها نيتشه وأنصاره، مثل التحرر الإنساني من اغتراب الواقع الاجتماعي، والتبشير بمجتمع تختفي فيه كل صور الاستغلال، وهم بذلك ينكرون المقولة الماركسية بالكلية، ولا سيما ثنائية البناء الفوقي والبناء التحتي وعلاقاتهما الجدلية. وفي اعتقادي أن النيتشوية ترفض فكرة الثنائية أيضا.

إن الفهم الحقيقي لديهم هو ذلك الذي ينطلق من النقد الجينالوجي "اعْتَبَرَه دريدا تفكيكا". فالفلسفة ليست انعكاسا موضوعيا للواقع، وإنما تعبير عن حالات ذاتية، وأنها ليست سوى تجلي للفكر الذاتي، كما رأى كيركجور تماما. وهذا ما دفع هشام غصيب المفكر الماركسي العربي إلى الاعتراف قائلا: بأن أفكاره لم تكن تستجيب بالفعل لما كان يعتمل في ذاتي آنذاك من هواجس وآلام وإشكالات وتناقضات وأسئلة وشكوك وحيرة. لذلك فسرعان ما قادني نيتشه إلى طريق مسدودة، كان المكوث عندها يعني الانتحار الروحي[399]، وهو ما يعني أن فلسفة الهدم دون البحث عن بديل

واقعي لا يمكن أن تجعل من الفلسفة أداة تغيير. إنها إذن فلسفة تقف ضد مفهوم المساواة والتقدمية والحقيقة والصدق والاشتراكية والأخلاق والحداثة ...إلخ.

وبناء على ما تقدم، هل يمكن رؤية الماركسية، لا سيما الماركسية الجديدة، بوصفها إحدى صور ما بعد الحداثة؟ هل يستقيم إدراج ماركس وفلسفته وتجلياتها في إطار المشروع ما بعد الحداثي الراهن؟ بالطبع لا يمكن تصديق هذا أو الموافقة عليه، لأسباب سوف نتناولها في الأجزاء المتبقية من هذا الفصل. ولكن يبدو أن الطريق إلى ما بعد الحداثة لن تتضح معالمه قبل طرح علاقة داروين بكل من نيتشه وماركس، على اعتبار أن نظرية داروين شكلت تحديا مهما وفارقا في التحول نحو ما بعد الحداثة، سواء في صورتها النيتشوية التي تملأ أصقاع الأرض الآن، أم في صورتها الماركسية التي تسعى بشكل موضوعي -لا صوري- إلى تجاوز الرأسمالية كشرط حاسم في التحول لما بعد الحداثة.

3- داروين بين نيتشه وماركس

يضع عبد الغفار مكاوي الثلاثي" شوبنهور ونيتشه وفورباخ" كمثلث الفكر الحديث الذي أسس ميتافيزيقا الجسد والإرادة، وإن كان الأثر النيتشوي في الفكر المعاصر أكبر، خاصة في نظريات النقد الأدبي وعلم النفس الوجودي والأنثربولوجيا الفلسفية. فيما يضع لورانس جين وكيتي شين في كتابهما عن نيتشه، كل من "ماركس وفرويد ونيتشه" كثلاثي القرن التاسع عشر الذين تركوا أثرا بالغا في القرن العشرين، بل وعلى الثقافة العالمية بشكل عام. والحقيقة أن تجاهلهما لداروين كثالث لماركس وفرويد يثير كثيرا من الدهشة، حيث يشيرا في معرض حديثهما إلى أننا بعد مرور قرن على وفاة نيتشه أصبحنا أكثر إدراكا بأن الأفكار التي طرحها والتي تشكك في علاقتنا بالعلم والحقيقة ومفهومنا للذات صارت جزءا من ثقافتنا المعاصرة. وأعتقد أن تجاهل داروين لدى المؤلفان له دلالة، ففي اعتقادي أن داروين كمشروع فكري لا يقدم خدماته الجليلة للرأسمالية بالصورة التي تريدها هي، على عكس نيتشه الذي يعبر بوضوح لا لبس فيه عن مستقبل الرأسمالية في صورتها الإمبريالية والمعولمة والتفكيكية.. وإذا ما أردنا إثارة سؤال وماذا عن ماركس، ألا ينطبق عليه أيضا ما قلناه عن داروين؟ نعم ينطبق، ولكن تجاهل ماركس أو تهميشه تم بطريقة مختلفة وأكثر ذكاء، فمن المستحيل أن يتجرأ مفكر برجوازي على تجاهل أثر ماركس في الثقافة المعاصرة، لذلك كان المنهج الأنسب هو إعادة تفكيك ماركس. أي التعامل مع أفكار ماركس كأجزاء مستقلة.

والعلاقة بين الثلاثي "داروين ونيتشه وماركس"، تكمن في أن كل منهم يبحث في أصل الأشياء، وينتقل بصورة ثورية من البحث التاريخي إلى إنتاج تصور ما عن العالم، فجاء بحث داروين في أصل الأنواع، فيما بحث نيتشه في أصل الأفكار، أما ماركس فقد انشغل بالبحث في أصل الملكية والاستغلال.

وقد اعتبر بول ريكور أن أكبر تلاميذ ديكارت ومدرسة الشك المنهجي عموما هم "داروين ونيتشه وماركس"، لأنهم اعتمدوا في بناء تصوراتهم على نقطة انطلاق واحدة، وهي أن ما يصدره لنا الوعي ليس سوى وعيا زائفا، وأن الحقيقة كامنة خلف تلك الادعاءات المسيطرة على عقل الإنسان. وعملية الشك هذه مرت بمراحل كبرى ومراحل صغرى أدت في النهاية إلى أن يصبح الشك ومن ثم النقد سمتان ضروريتان في الفكر الإنساني.

كانت المراحل الكبرى:

1- نقد نظرية بطليموس حول مركزية الأرض من قبل كوبرنيقوس، الأمر الذي شكل صدمة معرفية وعلمية لدى الإنسان الذي اكتشف أنه لا هو ولا الأرض نفسها مركز هذا الكون.

2- نقد أصالة خلق الإنسان التي قالت بها الأديان من خلال ما طرحه داروين حول أصل الأنواع ومرجعية تطور الإنسان عن المملكة الحيوانية، فيما عرف بنظرية التطور، وقد أربكت تلك النظرية الكثير من المفاهيم لدى الإنسان، وضربت حالة اعتزازه بخلقه ونسبه وأصوله.

3- فيما كانت المرحلة الكبرى الثالثة هي مفهوم فرويد عن عالم اللاشعور، وأن القرارات المصيرية في حياة البشر يتم إنتاجها في منطقة اللا وعي، وأن الوعي المباشر أو السطحي ليس سوى مجموعة من الحجب التي تخفي خلفها حقيقة الإنسان، مما أدى إلى ضرب فكرة اليقين والثقة بالنفس وبالأفكار وبالوعي أيضا.

أما المراحل الثلاثة الصغرى فقد كانت:

1- فيما وصفه فرنسيس بيكون بالأوهام الأربعة "السوق-المسرح-الكهف- القبيلة"، فتلك الأوهام هي المسئولة عن انحراف أفكارنا. ثم

2- ما طرحه نيتشه من أن تصوراتنا الراهنة ليست سوى مخزن سيء للأفكار القديمة البالية المنحطة التي أسستها مجتمعات أكثر منا تخلفا، وظلت هذه المعتقدات تحكمنا حتى يومنا هذا، وهي

في تقديره ليست سوى مجموعة أوهام "فالحقيقة ليست سوى زيف، والغرائز ليست عملا مشينا بل هي جوهر وجود الإنسان"، أما المرحلة الصغرى الثالثة فقد كانت

3- أفكار الوضعية العلمية حيث تشككت في كل المعارف التي لا تستند على العلم وحقائقه، وقد قاد هذا الاتجاه كل من أوجست كونت ومن بعد أرنست ماخ ومدرسة الوضعية المنطقية.

غني عن البيان أن ماركس ليس له وجود واضح في تلك المنظومة الشكوكية، ذلك أن ماركس يتناول موضوعاته بمنظور جدلي، نعم، يستخدم أحيانا منهج الشك، ولكنه ليس هو محور دراساته، ذلك أن الديالكتيك يفترض أن التاريخ حلقة حلزونية ترتقي إلى الأمام دائما بصورة غير خطية أو زمنية، إنه يرى أن كل حلقة تقدمية تكون حاصلة على أهم سمات الحلقة السابقة عليها، فلا توجد قطيعة معرفية[400] تامة، ولا يوجد نظام لا يحمل بداخله بذور فنائه، ولا مقدمات النظام التالي الأكثر رقيا، وأن الشك ليس هو المسئول الوحيد عن التغير، فالشك في النهاية هو عملية عقلية بينما التغير الذي يتحدث عنه ماركس فهو حالة موضوعية تفرض نسقها وقيمها وقوانينها على الفكر، ولكنه فرض لا يعني الإقرار بالحتمية.

إذن يمكن اعتبار -على خلاف ريكور- أن نيتشه هو أحد محطات الشك في المشروع الفكري الغربي، ولكن ماركس لا يمكن أن يكون كذلك، فما طرحه من أفكار عن الدور التاريخي المهم الذي قامت به البرجوازية " في البيان الشيوعي" لا يؤكد أبدا أن ماركس انطلق من الشك في النظام الرأسمالي كحقيقة موضوعية وتاريخية كان لابد منها، وإنما ما تشكك فيه ماركس هو عدم قدرة الرأسمالية على البقاء مدى الحياة، وانطلق من تلك الحالة الشكوكية من دراسات علمية أكثر ما انطلق من مجرد تأملات فلسفية.

ويبقى واضحا في خريطة الفكر الإنساني المعاصر كل هذه الثورات المعرفية، ولكن مشروعي نيتشه وماركس ظلا الأكثر تأثيرا وحضورا لأسباب عديدة، ومن أهمها أن موقف نيتشه من الميتافيزيقا، وموقف ماركس من الرأسمالية، كانت مواقف جذرية وحاسمة، ولكن تلك الجذرية ليست كافية لبقاء مشروعيهما مؤثرين، فالأهم من هذا النقد أن المشروعين "الميتافيزيقي والرأسمالي" لهما نفوذ طاغٍ واستمرارية في كل بقاع العالم حتى اليوم، وبالتالي امتلكا مبررات وجودهما من الوجود الواقعي للميتافيزيقا والرأسمالية. هذا لا يعني أن فلسفتهما غير أصيلتين، فهناك فلسفات أخرى ذات أصالة فلسفية ومعرفية كبيرة ورغم ذلك لم تجد طريقها على مضمار الفكر العالمي.

إن بروز فلسفتي نيتشه وماركس في صدارة الفكر العالمي الآن يعني أنهما الأكثر تلبية لاحتياجات الإنسان المعاصر، والأكثر تلبية وتعبيرا في الوقت نفسه. ولا يعني الاختلاف بينهما، الذي قد يصل إلى حد التضاد، أنهما فلسفتان متناقضتان، مثلما نشير مثلا إلى تناقض ماركس مع هيجل، أو تناقض نيتشه مع كانط، وإنما التضاد هنا ليس في منطوق التصورات الفلسفية فحسب، بل سنجده ماثلا أكثر في الفلسفة العملية الناتجة عن تطبيقاتهما وتفسيراتهما.

أما عن موقفهما، فقد بدت قوة نظرية داروين في الكفاح البيولوجي من أجل البقاء، في أعين الماركسيين إثباتا لنظريتهم فرحبوا به، بيد أن مدخل ماركس إلى النظرية الاجتماعية كان عن طريق الاقتصاد والحركة العمالية الألمانية، لا عن طريق البيولوجيا أو الاركيولوجيا[401]. وذهب ماركس إلى أنها تثبت صحة المادية الجدلية والتاريخية، وإن كانت الماركسية أكثر وعيا من مادية داروين الآلية. فيما رأى نيتشه أن نظرية داروين -على أهميتها- لم تنجح في تقديم نموذجا حقيقيا للإنسان. ويشير زكي نجيب محمود في هذا الصد إلى أن نيتشه يبدأ من نبذ الأديان وخاصة المسيحية لأنها موطن الضعف الإنساني وسببه، ثم يستبدلها برؤية تتخذ موقفا محددا من الحياة التي لا تحتمل سوى البقاء للأقوى وفي تقديره -أي نيتشه- أن قيم العدالة والقانون وأفكار المساواة والديمقراطية؛ كل هذه أفكار تسمح بالحفاظ على الضعيف والمتخاذل ليبقى حيا بيننا، وربما كان هذا سبب تأكيد زكي نجيب على أن نيتشه اتخذ من نظرية داروين نقطة انطلاق معرفية له.

ومما لاشك فيه أن الفكر المادي قد اتخذ دفعة جديدة مع نتائج أبحاث داروين ولاقت رواجا معقولا في الأوساط الثقافية الأوربية بعد مرحلة من التردد والخوف من الفلسفة الكامنة ورائها، والتي تهدف بالأساس إلى أن نمط التطور الإنساني هو استمرار لنمط التطور الحيواني، ورغم أن الفكرة بدت في أول الأمر غريبة ولكنها جاءت منطقية إلى حد بعيد، ولذلك لم يقتصر تأثيرها على دعم النزعات المادية فقط، ذلك أن نظرية الانتخاب الطبيعي لم تكن بعيدة عن تصورات نيتشه الفلسفية، ولا بعيدة أيضا عن تخارجاتها السياسية كما بدت عند هتلر مثلا، التي لم تختلف خطاباته كثيرا عن كلمات نيتشه من حيث احتكار العالم والرغبة في السيطرة عليه أو تدميره والحديث بلهجة متعالية حاسمة لا تبالي بأحد ولا تراعي شيئا آخر. إن نيتشه وهتلر كليهما كان عبقريا في إضرام النار في كل شيء حوله، بلا تردد أو مناقشة أو تقدير لأية قيمة، يقول هوبزباوم: إنه كان ينظر إلى الفاشية والنازية في أوج وجودهما القوي وكأنهما يمثلان موجة المستقبل[402].

تبقى الإشارة إلى أن انتشار الداروينية لم يكن سهلا في أول الأمر، بالضبط كما حدث مع الماركسية والنيتشوية، ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال كان الموقف من نظرية داروين أكثر تشددا وأخذ الموقف منها- على حد تعبير جيمس بيرك-شكل ثورة أصولية، ولكنها سرعان ما رسخت دعائمها وصمدت أمام التحديات، وانبثق عنها الكثير من التصورات والمفاهيم الجديدة، حيث قدمت الدليل العلمي على سلسلة أفكار كانت مطروحة في أوربا القرن التاسع عشر من أهمهم ما طرحه هربرت سبنسر 1903-1820 "Herbert Spencer" الذي أسس ما سمي بالداروينية

الاجتماعية Social Darwinism ربط فيها بين الحرية الاقتصادية والمصلحة الشخصية للفرد، ومن ثم انتشرت بتوسع في أمريكا وصار سبنسر هو ملهم كل رجال الفكر والصناعة الأمريكيين، حيث زار أمريكا عام 1882 وقوبل بترحاب شديد، على عكس ماركس الذي لم ينجح أبدا في أي محالة لزيارة أمريكا أو الهجرة إليها، واكتفى بالتواصل مع القارئ الأمريكي عبر الصحافة، وإن ظل ماركس يخيم بشبح أفكاره على العقل الأمريكي، وبقي حتى اليوم ضيفا غير مرغوب فيه. في المقابل سنجد أن نيتشه قد حل ضيفا عزيزا في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي معظم جامعات العالم الإمبريالي وبعض جامعات العالم الثالث، بل تم دمج أفكاره مع أفكار بعض المحللين والفلاسفة لكي تكوّن سبيكة قادرة على صمود الإمبريالية الثقافية الغربية.

هناك أيضا من قدم ربطا بين فرويد ونيتشه انطلاقا من أن اللاشعور يحتل مكانة مهمة بالنسبة لهما، وكذا الربط بين نيتشه ووليم جيمس في موقفهما من مفهوم المنفعة. ولكن كيف يمكن عقد الصلة بين المنفعة والمتعة؟ يرى نيتشه أن السبب في ذلك يكمن في أننا عندما نجني المعرفة نتجاوز الأفكار القديمة كلها، وما يمثلها، كما نحقق عليها انتصارا، أو على الأقل نعتقد في ذلك، وأخيرا لأن أي معرفة جديدة مهما كانت ضئيلة تجعلنا نشعر بأننا نفوق الآخرين وأننا متفردون[403]، ومن ثم فإن نيتشه هو المسئول الأساسي -وليس الوحيد- عن ربط القيمة بالمنفعة، القيمة الأخلاقية والأدبية والاقتصادية، ومن ثم فكلما تغيرت المنفعة تغيرت معها قيمة الأشياء، فلا قيمة ثابتة لأنه لا منفعة ثابتة.

نخلص هنا إلى أن الطريق إلى ما بعد الحداثة يمر بديالكتيك فلسفي ناجم عن تطور معدلات الصراع الاجتماعي والسياسي، استخدمت في هذا الصراع وفي هذا الجدل كل تطورات العلوم ومسارات التقدم الاجتماعي لدى الأمم، وبكل تأكيد مثلت الحرية المعيار الحاكم أو البيئة المثالية لهذا الصراع.

وسننتقل الآن، إلى تخصيص صور المقارنة والتضاد بين ماركس ونيتشه، لنبحث أولا في مناطق التشابه، ثم نخوض غمار التضاد الفلسفي والمعرفي بينهما، للبحث في تقييم مسارات ما بعد الحداثة بين نموذج نيتشه ونموذج ماركس.

ثانيا: لمحات من أوجه التشابه

ظهر ماركس ونيتشه في مرحلة ما بعد المركنتلية، أي المرحلة الثانية من مراحل التحول الرأسمالي التي يطلق عليها قلب المجتمع الصناعي، وهي فترة كانت ذات سمات متشابكة ومتعددة بحيث يصعب وصفها في كلمات قليلة، ويصعب أيضا رصدها في كتاب غير مخصص للقرن التاسع عشر.

كانت أوربا قد أنجزت قبل تلك المرحلة الإصلاح الديني وصارت العلمانية مسارا لا يمكن الرجوع عنه، كما حقق العلم في قرون الحداثة إنجازات جعلت الإنسان أكثر فهما لحركة الطبيعة وأكثر ثقة في مستقبله، وقادر على التحكم والهيمنة على الواقع وتطويع موارد الطبيعة لخدمته.

وعلى الصعيد السياسي تبلورت معظم الأفكار ذات الصلة بضبط معايير الصراع الاجتماعي والتنظيم المدني، بعدما ترسخت أفكار الثورات الفرنسية والأمريكية والإنجليزية، وصار العقد الاجتماعي هو إنجيل العصر الحديث. بيد أن الخلافات الأوربية حول المذاهب الدينية والمستعمرات والجغرافيا السياسية كان لها أثر بالغ في تدوير آلة الحرب التي لم تهدا حتى منتصف القرن العشرين.

وعلى الصعيد الفلسفي سيطر الفكر المثالي على القارة الأوربية، بعد مرحلة تقدم شهدها الفكر المادي طوال القرن الثامن عشر، ويعزى إلى كانط وهيجل وشيلنج الفضل في تجديد الفلسفة المثالية، والعودة مرة أخرى بالإنسان المعاصر إلى تلك الرؤية الميتافيزيقية التي كانت مفيدة على أية حال لاستقرار الأوضاع في المجتمعات الغربية، تلك المجتمعات التي كانت بحاجة إلى حالة اتزان فلسفي وسياسي لكي يمكن لعجلات الإنتاج الرأسمالي أن تدور بشكل طبيعي، كل ما استطاعت البرجوازية أن تنجزه في هذا الصدد هو خوضها غمار التطوير المذهبي المتوافق إلى حد ما مع النزعة الليبرالية الجديدة، والتي تمثلت في تبني بعض البلدان للمذهب البروتستانتي مع إخماد لهيب التشدد في الكاثوليكية بقدر ما.

ويبدو أن الحالة الصماء التي وضع فيها هيجل الثقافة البرجوازية كانت تحمل في داخلها بذور نقدها ونقضها، فلم يكن من الممكن لعقل فلت من عقاله عبر التنوير والحداثة وتفتح طاقات العلم؛ أن يتقبل السكون الهيجلي وحالة الاتزان التي فرضتها فلسفته، ولم تكن حركة الهيجليين

الشبان سوى مظهر متواضع لبوادر انفجار فلسفي وسياسي واجتماعي سوف تشهده القارة العجوز وقتما كانت في أوج شبابها.

انبلج من حالة الاتزان هذه نمطان من التفكير، كان ماركس ونيتشه هما نمطي الثورة على الهيمنة الهيجلية، وفي تقديري أنهما لم يكونا على الهيجلية فحسب، بل على النسق الثقافي والفكري والسياسي والمعرفي للنظام الرأسمالي. نعم، بدت فلسفة نيتشه غير عابئة بنمط الإنتاج ودوره في تحديد بوصلة المعرفة الإنسانية، ربما لأنها في العموم ادعت طوال الوقت أنها فلسفة مستقبلية، فوق مستوى الحياة اليومية، حتى نظرتها للإنسان جاءت إلى حد كبير مختلفة عن نظرة السابقين لها، ولكنه بمضي الوقت تكشف لنا أنها محض إخراج ثقافي وفلسفي جديد يدعم منطق الملكية الخاصة.

ولسوف نبحث الآن في مناطق التشابه بينهما، أو بمعنى آخر البحث في تلك الأرضية المشتركة التي يقفان عليها في الفكر المعاصر.

1- التكوين الفكري والسمات الشخصية

لم يخرج ماركس أو نيتشه عن المسار المتبع لدى فلاسفة الحداثة الغربية في استلهام مقولات الفلسفة اليونانية القديمة والانطلاق منها في تشييد أنساقهما الفكرية. ففي رسالة ماركس للدكتوراه كانت نقطة الانطلاق الفلسفي التي اختارها ماركس لتشييد معماره الفكري دراسة مقارنة في الفلسفة الطبيعية بين ديمقريطس وأبيقور، حيث انحاز فيها لأبيقور الذي رآه يمثل قمة تراجيديا الفلسفة الإغريقية، ويستقر في ذهن ماركس قناعة بماديته الصرفة الحقيقية التي ترى الكلي واقعا ماديا يملأ الفراغ المثالي، بخلاف ديمقريطس الذي بحث في الكلي بين تفاصيل الطبيعة والعلوم الطبيعية للارتواء من منبع لا ينتهي، وبالتالي لا يصل به للحقيقة المبتغاة، وهذا ما جعل ماركس يقول "في أوقات الأزمة الكبرى، على الفلسفة أن تصبح عملية، لكن ممارسة الفلسفة هي ذاتها نظرية".وبالتالي فماركس مؤسس– وفقا لقيم الحداثة– لفلسفة الواقع، فلسفة التغيير. وبالمثل كانت التجربة الفلسفية اليونانية برمتها ولا سيما عند سقراط إحدى المعاقل التي انشغل نيتشه بتوجيه سهام النقد والنقض لها، حينما رأى دعوته مجرد ترسيخ لقيم العبودية والرفع من شأن الميتافيزيقا. وبناء عليه انطلق كل من ماركس ونيتشه من الفكر اليوناني، ولكن كل منهما توصل إلى نتائج مختلفة عن الآخر.

وثمة ملاحظة يجب الانتباه إليها في هذا الصدد، أن نيتشه حينما يتعرض للكتابة عن الفلسفة الإغريقية؛ فإنه يبدو أقرب في تناوله إلى النسق التقليدي كما عند كانط وهيجل وماركس، يناقش ويحلل ويدفع بالبراهين، ذلك لأنه يكتب في تخصصه الأصيل الذي بناء عليه عمل بجامعة بازل، ولكنه حينما ينتقل إلى عرض أفكاره العامة عن مستقبل الإنسان أو ما شابه ذلك، فإننا نكون أمام حديث لغوي أكثر عمومية، بمعنى غياب المنهجية العلمية المتعبة في ذلك الوقت في الكتابة الفلسفية، ويبدو أن تلك السمة كانت من بين الأسباب التي جعلته فيلسوفا مفضلا لدى الرأسمالية في سنواتها الأخيرة، حينما اندفعت بحكم الضرورة الاقتصادية إلى العمل على إسقاط مفهوم النسق في الفكر والمجتمع. لذلك لست من هؤلاء الذين يعتقدون أن نيتشه يمثل حالة استثنائية في تاريخ الفكر الغربي، بل أراه حالة منطقية جدا نتجت عن تفاعل الذاتي مع الموضوعي في إنتاج نيتشه الفلسفي. ويبدو أن شخصيته من حيث النشأة والتربية والتعليم ومعاناته الصحية قد التقت موضوعيا مع ظروف المجتمع الذي يعيش فيه والمرحلة التي كانت تمر بها البرجوازية الغربية على الصعيد الثقافي والاجتماعي على وجه التحديد، وهذا التلاقح قد أنتج النص النيتشوي الذي تدور الفلسفة الغربية في فلكه منذ عام 1900 تقريبا.

وفيما يخص البعد الشخصي والدوافع التي أدت بهذا الموقف الفلسفي المتطرف لنيتشه فالحديث فيها يطول، ولكن يمكن إيجازه في أن الحياة لم تهب لنيتشه الكثير، بل أثقلته بما لا يحتمل، فاعتلال صحته، وموت أبيه المبكر جدا، ثم خوضه الحرب الفرنسية الألمانية، وانشغاله بتدريس مادة ذات صلة مباشرة بالماضي "الفيلولوجيا"، وصدماته المتكررة في العثور على قلب امرأة قادر على احتواء ثغرات حياته.. إلخ، كل ذلك لابد وأن يسهم في تشكيل شخصية ذات سمات غير تقليدية. ومن المؤكد أن هذا السياق الذي نشأ فيه نيتشه كان سينتج إنسانا ما غير قادر على التعامل مع الحياة بشكل طبيعي، والنظر للأشياء كما تبدو للعامة. على الجانب الآخر لم تهب الحياة أيضا لماركس الكثير، وخاصة أن القدر قد عانده كثيرا، فاشتغاله بالسياسة واهتمامه بقضايا المجتمع جلب له الكثير من المتاعب جعلته مطاردا من الجميع، سواء من الأمن أو الفقر وكثرة التنقل الإجباري والترحال، وموت أطفاله وزوجته في حياته، حيث كان شديد التأثر بموت طفله في الخامسة من عمره، تلك الوفاة التي كادت تذهب بعقل ماركس أثناء دفنه كما ذكر إنجلز.

كان نيتشه يعاني من عدة أمراض، فبخلاف المرض النفسي الذي أودى بحياته بعد أن مكث في مصحة نفسية عدة سنوات، فقد كان مصابا أيضا ببعض المتاعب في المعدة والإبصار والضعف الجسدي العام بما يشبه الهزال، فيما عانى ماركس أيضا من عدة أمراض أهمها الربو الذي صاحبه

منذ أن كان صغيرا وكان سببا في عدم التحاقه بالجيش، وكذلك متاعب في الكبد والتهاب العيون أحيانا وبعض المشكلات في الجلد. كانت معاناة نيتشه الأساسية ليست مادية بل يمكن أن نطلق عليها قلقا اجتماعيا، فالرجل كان مضطربا باستمرار وقلقا دائما، بينما انحصرت معظم مشكلات ماركس مع الحياة في العسر المادي الذي ظل يلازمه طوال حياته.

لا يمكن إنكار ذكاء نيتشه واتقاد ذهنه وجرأته الشخصية في الكتابة، بحيث يبدو لك أن كتابته يختلط فيها الشعور باللاشعور، الوعي باللاوعي، إنه يكتب بلا مهابة، بلا تردد، بلا مراعاة لقواعد وحدود الكتابة في عصره، فقد خلق لنفسه منطقا خاصا، يتناول به موضوعاته، وظل حريصا عليه، وربما تطرف فيه كلما تقدم به العمر. غير أن هذا البعد الشخصي لا يمكن أن يكتمل دون الانتباه جيدا للمرض النفسي الذي كان يعاني منه نيتشه وخاصة في السنوات العشر الأخيرة. بحيث تصبح كل قراءة لنيتشه أو تحليل لأفكاره وفلسفته رهينة هذا البعد الصحي والنفسي، ولا يمكن التعامل بجدية مع أي باحث يتناول فكر نيتشه متجاهلا تلك الملامح الرئيسة التي ميزت سنوات حياته الأخيرة.

وعلى خلاف ذلك جاءت كتابات ماركس مختلفة إلى حد بعيد، فهي من جهة كان بعضها بالمشاركة مع رفيق دربه إنجلز كالأيديولوجيا الألمانية، وهذا يعني أن ماركس لم يكن مهتما بفكرة الكتابة المستقلة، ولم يكن مصابا بمرض تضخم الذات، فقد كان ينظر لفعل الكتابة كجزء من عمله النضالي، من تنوير الطبقة العاملة بحقوقها، فنظر للتأليف بمنظور رفاقي يخضع لاشتراطات النضال على الأقل في المرحلة الوسطى من تاريخه الفكري. ومن جهة أخرى اتسمت مؤلفاته سواء المشتركة أو المستقلة بالانضباط المنهجي والرصانة العلمية، وعمق التحليل ودقة البراهين، بحيث نستطيع القول إن ثورة ماركس الفكرية لم تكن في المنهج فحسب بل وفي ثورية النتائج الواردة في المؤلفات وتوظيفها لصالح مشروعه الفكري النضالي بصفة عامة.

أما عن العادات الشخصية، فإن نيتشه كان يستيقظ مبكرا مع ضوء الفجر، وبعد أن يتناول إفطاره الخفيف يبدأ في العمل فورا في انهماك ويقظة حتى الحادية عشر صباحا، ثم يأخذ راحة يقضيها في السير على بحيرة سيلفا بلانا أو بحيرة سيلز، وأثناء ذلك التنزه يتأمل ويفكر في موضوعات تشغله، ويسجل ملاحظاته في دفتر يلازمه باستمرار. بعد التريض يعود لتناول الغذاء والتحدث مع المحيطين به، ثم يعود مرة أخرى إلى مكتبه في الرابعة أو الخامسة مساء وحتى الحادية عشرة مساء حيث يخلد إلى النوم. إضافة إلي أن ضعف البصر الحاد عند نيتشه أبعده كثيرا عن القراءة وكان التأمل الشخصي هو مصدر كتاباته، خاصة وأن أسلوبه في التفكير يركز على البحث والتساؤل، أكثر مما يسعى إلى بناء نسق مغلق[404].

فيما كان يوم ماركس وخاصة في المرحلة الثانية من تطوره الفكري– وتعني تحديدا مرحلة وجوده في إنجلترا ما بعد 1849، يبدأ أيضا بالاستيقاظ مبكرا وتناول الإفطار ثم الذهاب إلى حجرة القراءة بمكتبة المتحف البريطاني من التاسعة صباحا وحتى يغلق المتحف أبوابه في السابعة مساء، بعدها يعود لتناول وجبة الغذاء ثم يعاود العمل مرة أخرى حتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالي. كان ماركس يطلع على السجلات الضخمة الواردة من الهند للبرلمان البريطاني حول الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لمناقشتها بوصفها خاضعة أو مستعمرة من التاج البريطاني. وكتب ماركس آلاف الصفحات من المسودات ومشاريع التأليف خاصة وهو يجهز لرأس المال. لذلك فالاختلاف بينهما حتى في منطق التأليف ذاته والهدف من الكتابة.

أصدر نيتشه كتابه الأول "مولد التراجيديا" 1872، فعبر عن نفسه بأوضح صورة من حيث أنه طرح الفصل الأساسي بين التجربة العقلية والتجربة الجمالية، وهو بهذا الفصل يضع نفسه في مواجهة فلسفات عديدة. ولكن ما يهمنا أنه يضع فكرته تلك في تضاد مع المنظور الماركسي من حيث ارتباط التجربة الجمالية بالتجربة العقلية. فنيتشه يذهب إلى أن التجربة الجمالية هي أساس الحياة بينما التجربة العقلية فهي ثانوية، وربما سيندفع هو وتلاميذه بعد ذلك لمهاجمة ليس التجربة العقلية فحسب، بل والعقل نفسه. ويصف الثقافة المعاصرة بأنها ثقافة مريضة ومنحطة، بيد أنه في سياق نقده لتلك الثقافة والدعوة لتجاوزها لا يقترب من النظام البرجوازي نفسه في قوانينه الاقتصادية / الاجتماعية باعتبار أن الثقافة هي منتج لتلك التشكيلة، وهذا هو أحد أسباب التعامل مع نيتشه بوصفه أحد القيم الاستراتيجية لنظام الاقتصاد الحر، هنا ممكن للرأسمالية أن تسامحه على كل شيء بل وتتشيع له في أوقات معينة من تكيفها. وفي المقابل كان "نقد فلسفة الحق عند هيجل" 1843 أول تأليف لماركس- بعد بحث الدكتوراة- تعبيرا عن نقطة انطلاق تحدد مصيره النظري بوصفه في تضاد مع المشروع البرجوازي الذي وجد ضالته في فلسفة هيجل في ذلك الوقت.

لم ينتظر نيتشه من مؤلفاته أن تحدث الأثر المطلوب فور صدورها، بل تصور حدوث ذلك بعد سنوات من رحيله، يقول: غير أن عدم التناسب بين جسامة مهمتي وحقارة معاصري قد تجسد في أنني بقيت لا أسمع، بل ولا أرى حتى[405]، وهو بذلك على خلاف ماركس تماما الذي ظل ينتظر حصاد جهده النظري وممارساته النضالية مع كل أزمة تمر بها الرأسمالية.

وإذا كان نيتشه قد بشر بالإنسان الأعلى الذي سيكشف عنه المستقبل– ربما البعيد– فإن ماركس قد تنبأ بصورة تبدو حتمية بالمجتمع الشيوعي الذي تختفي فيه الطبقات وتسود حياة المساواة الحقيقية بين البشر. مما يعني أن نيتشه كان فيلسوفا مستقبليا، لا يرى في الماضي شيئا مفيدا، باستثناء بعض المناطق المضيئة، ولا يعول كثيرا على الحاضر ولا ينتظر منه سوى السعي لأجل تكسير الأصنام المهيمنة عليه. ويرجئ نيتشه عملية فهمه والتفاعل مع ما يكتب لأوقات مستقبلية

قادمة يقول: ولهذا سنقضي وقتا على كتاباتي قبل أن تصبح قابلة للقراءة. تلك الملكة التي تقضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة لا أن يكون له طبيعة الإنسان الحديث، وأعني ملكة الاجترار[406] .
وقد نجد مثل هذه التصورات عند ماركس أيضا، وإن اختلفا في تقييم وتقدير قيمة الحاضر والماضي، فماركس يرى الماضي قاعدة ذهبية لإنتاج كل تصور عن تطور المجتمعات، ويرى الحاضر نقطة ارتكاز للتغيير، وبالتالي كتب ماركس للبروليتاريا التي عاش بينها- وليس لإنسان المستقبل- ويدعوها هي بذاتها لأن تحدث تحولا اجتماعيا ثوريا، وإن كان يتشابه مع نيتشه أيضا في تصوره لشيوعية العالم التي ستحل في المستقبل.

كان نيتشه قاسيا رغم اعترافه بأنه صاحب قلب وديع، عنيفا رغم رقته الواضحة مع كل من تعامل معه. فقد شن حروبا لا تعرف المهادنة أو التراجع لأي سبب، فاختلف مع شقيقه الروحي فاجنر ومعلمه الأول شوبنهاور ولم تسلم عائلته ونسبه وجنسيته من النقد اللاذع وأحيانا التبرؤ منهم، حتى الإنسان العادي أنزله نيتشه من معناه الإنساني واعتبره مرتبة أقل، يقول: وإنه لأحب إلى أن أكون عاملا يكد في جحيم العالم السفلي وبين أشباح الماضي! ذلك أن سكان العالم السفلي أيضا أكثر لحما وأكثر امتلاء منكم[407]. على الجانب الآخر تكشف يوميات ماركس وحياته عن شغف كبير بالحياة وتقديس لها، ويذكر أن حياته الزوجية كانت نموذجا يحتذى، وقصة حبه بزوجته "جينى" مثال مهم في العلاقة الزوجية ومشاعر الحب والوفاء بصورة عظيمة. كان ماركس أيضا شديد النقد والهجوم على الآخرين، لاذع اللسان، عنيف في خصومته؛ إلا أن حياته كان بها الكثير ممن يتحلقون حوله.

ولم تكن حياة نيتشه صاخبة على الصعيد الاجتماعي والسياسي، إذ كان جل صخبها يكمن في مشاعره المتقدة وكلماته العاصفة وعنف مواقفه من العالم، كانت روحه رافضه لكل من حوله، وبالتالي ظلت ثورته حالة ذاتية منفعلة باستمرار، بينما اختلفت عنها حياة ماركس تماما، حيث مرت بثلاث محطات جغرافية رئيسية، ألمانيا مسقط رأسه والتي قضى بها الخمسة وعشرين عاما الأولى من حياته، وتشكلت فيها نظريته في المعرفة. وفرنسا حيث قضى بها ست سنوات من 1843-1849 تشكلت فيها رؤيته الثورية العملية. وأخيرا، إنجلترا: التي قضى فيها 34 سنة حتى توفي 1883 أنتج فيها درة أعماله "رأس المال"، كانت المرحلة الأولى محددة للرؤية، والثانية محددة للهدف، والثالثة محددة لمنهج التغير.

لقد كان الواقع الاجتماعي هو الذي يقود تفكير ماركس، فلم تكن كل فكرة لدى ماركس هي نتيجة لفكرة سابقة عليها ومقدمة لفكرة تالية لها- زمنيا- فحسب، بل الناظر في سيرته الذاتية سيجد أن كل يوم في حياته كان إضافة حقيقية إلى خبراته الشخصية، وكل مفكر أو مناضل مهم قابله أيضا سنجده ماثلا بصورة ما في مؤلفاته أو تحركاته الثورية.. لقد تمكن بحدس غريب من الاستفادة من كل سلب واجهه، وتطوير كل إيجاب تعامل معه. إن صراعه اليومي مع الحياة وضيق العيش، وسفرياته المتعددة أسهمت في بلورة عقل جدلي نفذ إلى عمق الأشياء. ولا يمكن إحالة نفاذ البصيرة

هذا إلى خبرات ما بقدر ما أستطيع أن أؤكد أنها سمة في شخصيته منذ الصغر. وذلك على عكس نيتشه حيث إن حياته لم تكن هي التي تقود تفكيره، بل كان تفكيره هو الذي يقود حياته[408].

2- نقاط التماس في المشروع الفلسفي

رغم أن نقاط التشابه بين ماركس ونيتشه قليلة، وخاصة في الإطار النظري، ولكن الأهم بالنسبة لي هو أن فلسفتهما تخطت حدود القيمة النظرية والبحث الأكاديمي إلى ما هو أكثر اتساعا، سواء في السياسة العملية أو في نظريات النقد الأدبي والإبداع، فكلاهما تفجرت رؤاه وانفجرت تصوراته الفلسفية حتى تركت آثارا باقية معنا في القرن الواحد والعشرين، وربما ستقود تلك الأفكار لدى الفيلسوفين منطاد الثقافة الغربية والعالمية لعقود قادمة. فقد شغلت فلسفة نيتشه الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وربما انشغلت بها أيضا تخصصات نظرية أخرى كعلم النفس مثلا، وقد طال هذا الانشغال فلاسفة ومفكرين نسبتهم الدراسات الفلسفية إلى المدرسة الماركسية، مما يوحي بأن هناك اتجاها فلسفيا استند في كتاباته على المقولتين الماركسية والنيتشوية، فهناك مدرسة فرانكفورت وأنصار البنيوية ودعاة فلسفات التقدم والدراسات الثقافية وبعض من فلاسفة الوجودية.

كان ماركس حاضرا بوصفه صاحب فكرة التجاوز، ونيتشه كذلك سجل حضورا طاغيا بوصفه صاحب صيحة الانقلاب على الجميع. ولكن هذا لا يعني -تاريخيا- أن الماركسية كانت متوافقة مع النيتشوية طوال الوقت. نعم، كلاهما رفض الواقع، وانتقد الفلسفات السابقة، ولكن النقد الماركسي كان يهدف لصناعة بديل يتجاوز من خلاله النظام الرأسمالي، أما تجاوزية نيتشه فقد جاءت على صورة ممحاة تمسح كل شيء لتبدأ البشرية من جديد، فلم ينشغل نيتشه كثيرا بمستقبل البشرية قدر ما انشغل بهدم كل أثر قديم وحديث ومعاصر، فهو القائل بأن تاريخ الفلسفة سينقسم إلى قسمين، ما قبله وما بعده !!

ولم تكن فلسفة ماركس تجاوزا لهيجل وفورباخ فحسب، بل أنجزت تصورات فاقت حدود الأثر الفلسفي في أوربا الحديثة، وكذا لا يجب تقييم فلسفة نيتشه أنها حالة اعتراض على فلسفة شوبنهاور وتخطي للقيمة الجمالية لموسيقى فاجنر فحسب، فالمؤكد أنها ذهبت بعيدا إلى ما فوق حدود النقد الجزئي لهذا الفيلسوف أو ذاك المبدع، فكلاهما كان مبشرا بعالم جديد، عالم تتحقق فيه إنسانية البشر، كلاهما حلم بيوتوبيا، ولكن ماركس كان الأقرب إلى منطق الوجود، وبينما بقي نيتشه مصرا على عدم التنازل عن الكمال في كل شيء حتى في مفهومه للإنسان الأعلى.

أيضا، كلاهما اتخذ موقفا من الدين، بيد أن موقف ماركس كان اجتماعيا حيث انشغل بتأثير الدين كظاهرة اجتماعية على دعم ايديولوجيا الإقطاع ورأس المال، بينما كانت رؤية نيتشه تتحلق ضد الميتافيزيقا كمبحث فلسفي، رغم أنك في النهاية لا يمكن أن تحصد من أفكاره سوى مجموعة مصادرات وأحكام يدعو لها. أضف إلى ذلك أن علاقة ماركس بالدين لم تحتل موقع الصدارة في مشروعه النظري، بل وضعها كإحدى صور الهروب من الاغتراب الإنساني، وما ينبغي الانتباه إليه أنه لا يمكن إنكار تأثر ماركس بنشأته سواء دور والدته معه في محاولة بث روح الدين اليهودي بداخله، أو تأثير والده عليه بالسعي إلي توطين رؤي التنوير والثورة الفرنسية بداخله، ثم ارتبط ذلك الفهم لديه بسياق معرفي نتج عن الفلسفة الألمانية التي رآها أصل كل معرفة، ثم انطبعت كتاباته بعد ذلك بتجريبية الإنجليز وديمقراطيتهم، ثم بإنتاجهم في الاقتصاد السياسي. هذا التأسيس كان يحمل في ثناياه معارف أصيلة متجذرة في المعرفة الإنسانية مثل الفكر اليوناني والقانون الروماني والشعر والفن واللغات وبعض الرياضيات والتاريخ. وعلى عكس ماركس تماما جاء موقف نيتشه من الدين -ولاسيما الدين المسيحي- موقفا معاديا وعنيفا وحاسما، فلا يمكن الانتقال إلى مرحلة التحضر الإنساني دون أن يتخلى الإنسان عن تلك التقاليد الدينية. إن الدين بالنسبة لنيتشه هو عقبة في حد ذاته، والتخلي عنه -بأي شرط- هو سبيل الرقي والتقدم، لأن الأديان ترسخ للعبودية والخضوع والاستسلام. هكذا نظر نيتشه للدين كبنية مستقلة بذاتها، فيما رآه ماركس ظاهرة تم إنتاجها في ظل مجتمعات منقسمة بين سادة وعبيد.

اتفق ماركس ونيتشه في الموقف من اللوجوس، فهو الذي يوجه العلم والفلسفة والسياسة لصالح الاستبداد واحتكار الفهم وتوظيف نظرية المعرفة لصالح المركز والتحضر التكنولوجي والتقدم الاجتماعي بالمعنى الليبرالي. ولذلك نظر بعض فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن مشروعهما الفلسفي يصلح كنقطة انطلاق لمشروع تنوير جديد، يقوم على أسس جذرية جديدة، لا تسعى إلى الإصلاح أو التصالح مع الماضي وتنقيته كما فعلت الثقافة الغربية مع تراثها، بل تسعى لكنس كل التراث، وكل الأسس التي يقوم عليها هذا التراث وعلى رأسها علم التاريخ ونظرية اللغة التي يشغل فيها النحاة دور ضابط الشرطة. ولذلك ليست الحقيقة هي ما درجت الحداثة على توطينه فينا، ليست ما يقوله الفلاسفة أو العلماء، أي ليست ما تنتجه الذات، ولا هي تلك التي تتطابق مع المعرفة أو موضوعها، ولا هي أيضا التي يلاحظها الفرد ويسجلها ذهنه، أي ليست تلك التي تتم عن طريق الحواس أو العقل أو المزج بينهما. إن الحقيقة التي بشرت بها الحداثة في كل عصورها ليست سوى تعاليم الأديان، بدرجة تقترب أو تبتعد إلى حد ما عن صلب العقيدة.

ولذلك يرى الذين يعتقدون في التشابه بين ماركس ونيتشه، أن ماركس لأجل ذلك قال بأن الإنسان هو الذي يصنع تاريخه عندما ينخرط في التفاعل مع الواقع والطبيعة والبشر، وقال نيتشه بضرورة تدمير كل الأفكار السابقة وخاصة الأفكار الميتافيزيقية لكي يمكن بناء إنسان جديد. من هنا سنجد مثلا أن معظم أنصار ما بعد الحداثة في دراستنا لتاريخهم الفكري قد تأثروا لفترات من حياتهم بماركس ومنهم من انضم لعضوية أحزاب شيوعية، وتأثروا أيضا في مراحل لاحقة أو سابقة بنيتشه، وكان فرويد أيضا حاضرا بقوة في المشهد التأسيسي لما بعد الحداثة.

من هنا اختلفت وظيفة الفلسفة لدى كل منهما لتصبح معول تغيير وهدم، فهي عند ماركس أداة تغيير للعالم، بينما عند نيتشه - كما يرى توماس مان - معايشة ومعاناة، فاشترك كلاهما في الاهتمام بالإنسان والتاريخ، وإن كان الاقتصاد السياسي عند ماركس والميتافيزيقا عن نيتشه هما أدوات المشروع النقدي، وكانت الأخلاق والكشف عن مضمونها عند نيتشه توازي مفهوم الاغتراب والكشف عنه عند ماركس. فإن كان ماركس يرى الاستغلال هو سمة المجتمعات السابقة، ويدعو للثورة على منطقها هذا، فإن نيتشه يذهب إلى أن الميتافيزيقا هي سمة العصور السابقة التي ينبغي الانقلاب عليها. فكلاهما دعى للانقلاب على ذلك اللوجوس الذي تشكلت بناء عليه قيم الاستغلال والميتافيزيقا.

وفي تقديري أن كليهما يبحث في الاغتراب ويعالجه بطريقته، بحث ماركس في العمل، ونيتشه في الإرادة. فاعتبرا الاغتراب أهم أسباب ضياع الإنسان، ماركس كان أكثر وضوحا وأكثر منهجية علمية، ونيتشه كان أكثر فجاجة وصراحة صارخة، بل والأكثر تطرفا وانقلابا. إذ كانت المرحلة الأولى من الحداثة الغربية "مرحلة ديكارت- هيجل" تؤسس لرؤية أن يكون الإنسان في خدمة التطور، يدفعه إلى الأمام ويقدم التضحيات من أجل إنارة العقول حتى يتم تخليص العقل الغربي -الإنساني هنا- من براثن العصور الوسطى وأفكارها، بينما التحول الذي عمل ماركس ونيتشه عليه هو أن تعمل الطبيعة والتاريخ والحياة من أجل الإنسان، وبالتالي فلابد من التدخل للحد من اغتراب الإنسان وعودته من جديد ليمارس إنسانيته.

هنا يطرح السؤال نفسه، هل كان كل من ماركس ونيتشه ضرورة موضوعية فرضها الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الغربي؟ إن الظروف الموضوعية التي نشأ ماركس ونيتشه في كنفها، كانت مرحلة أفول الحضارة الغربية بوصفها حضارة بناء قيم وتشييد نموذج مثالي لحياة البشر عبر تلك الوعود التي قدمها العقل الحداثي للبشرية ولم يستطع إنجازها، فلم يستطع إنقاذ الإنسان من الحروب والقتل والدمار والشعور بالضياع والجوع والأمراض والتشرد. وأن شعلة

التنوير التي شغلت حيزا زمنيا كبيرا من عمر الحداثة ليست سوى حصان طروادة، تخفي بداخلها دوافع اقتصادية واستعمارية واستغلالية انتهت إلى بؤس عالمي غير مسبوق، وبالتالي فالمتهم هنا هو العقل، أو سلطة المركز، اللوغوس. فجاءت أفكار نيتشه لتهشيم رأس أفعى الحداثة، والتبشير بميتافيزيقا السوبرمان، وبحث الإنسان عن ذاته في جوانيتها، وتوظيف فعل الإرادة لصالح الوجود العيني. وتلك الأدوات الجديدة هي التي كانت الرأسمالية في حاجة إليها لتوجيه الاهتمام لها بعيدا عن محاكمة النظام نفسه، أو إعادة النظر في بنية الرأسمالية ذاتها.

ولذلك سنجد أنه دائما وأبدا تنتشر أفكار نيتشه في أوقات الأزمات، وغالبا في مراحل الانحطاط والهزيمة والعدمية، نظرا لأنها تقدم نزعة تحدي ورغبة عارمة في تدمير كل شيء وتغيير نمط الحياة. ولذلك تنبأ نيتشه بأن الثقافة العالمية "نهاية القرن التاسع عشر" ستدفع العالم إلى مزيد من الانهيار وسينتهي به الأمر إلى العدمية، وبناء على هذا التنبؤ رأى بعض المفسرين أنه كان على صواب، إذ شهد القرن العشرين حروبا طاحنة اهتز لها الضمير العالمي المعاصر، وانتعشت على أثرها العدمية كسمة مميزة للقرن العشرين، وفي هذا الصدد يقول: غير مهم أن ينتهي الأمر بالناس إلى تصويبي، فأنا على صواب قليل. والذي يضحك اليوم جيدا سيكون آخر من يضحك[409].

هذا على صعيد التفسير الثقافي للواقع المرير، أما التفسير الآخر فيكمن في نقد نيتشه للتقنية والتقدم التكنولوجي الذي منح الإنسان سعادة وهمية، فأن يشعر الشخص أن كل شيء أصبح سهلا وفي المتناول أفقده الطابع التراجيدي للحياة، وخلع عنه الإحساس الدائم بالألم والمعاناة التي هي في النهج النيتشوي المعنى الحقيقي للحياة. إن البطل التراجيدي اختفى في القرن العشرين، ومن ثم فإن الحضور النيتشوي أصبح حقيقة لأنه تنبأ بتلك الذروة من الانهيار العالمي نتيجة إتباع فلسفات وسياسات الخضوع والاستسلام والقناعات الكلية التي تحولت إلى أصنام يبتعد فيها المثقفون والسياسيون ومن تبعهم عن الناس العاديين.

فيما تأثر ماركس بتلك الظروف الموضوعية بصورة مختلفة تماما، إذ كان هدفه البحث في تحرر الإنسان تحررا شاملا على نطاق المجتمع الإنساني بصفة عامة، والمجتمعات المحلية بصفة خاصة، تحرر ينزع عن الإنسان اغترابه ابتداء من منطق تقسيم العمل وتخليصه من عناصر الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وبيع قوة عمل العامل والإنتاج الجماعي، ودخول الناس في علاقات عمل تسمح بإنتاج علاقات اجتماعية تحقق القدر الأكبر من المساواة وطمس التمييز بين العمل العقلي واليدوي، والاهتمام بتوفير التعليم والثقافة الشاملة لكل البشر. إن الخطأ ليس في قيم الحرية أو المساواة أو الحق في تكوين الجمعيات، التي تعتبر خطوات كبيرة للأمام، أكثر تقدمية من الصيغة الإقطاعية التي حلت محلها، فتحولت تلك القيم إلى عقائد حديثة وصورة للثورات البرجوازية بما

حققته من سيادة سياسية واستقلال ذاتي عن العمل، إلا أنها لا تمثل الشكل النهائي للانعتاق الإنساني human emancipation[410]، فلا تزال المجتمعات البرجوازية خاضعة لبعض الأوهام التي ورثتها عن المجتمعات الإقطاعية، ومن أهمها أن العلاقات الاقتصادية القائمة هي علاقات طبيعية، وهذا التصور هو القضية المركزية التي تحاول الشيوعية أن تحاربها بوصفها خرافة وغير علمية.

ومن ثم فالشيوعية- بالمفهوم الماركسي- ليست سوى نزعة إنسانية تحاول أن تعيد روح التكامل الإنساني من جديد، وكذا ليست سوى دعوة لتملك الإنسان -ليس لوسائل الإنتاج- بل لماهيته الإنسانية ووعيه للجانب الإنساني فيه، ولن يتحقق ذلك دون إدراك ما هو إنساني في بعده الاجتماعي، وبناء هذا الواقع الاجتماعي المستند إلى معيار أن الكينونة الحقيقية للبشر تكمن في حل الاغتراب، اغتراب الإنسان عن قوة عمله، واغترابه عن قوى الطبيعة. ولم تتوقف الشيوعية -وفقا لماركس- عند حل مشكلة اغتراب العمل، إذ أنها تبقى الخطوة الأولى، ومرحلة التحول المهمة في سياق التطور البشري ليس نحو التقدم الصناعي أو التكنولوجي فحسب، بل ونحو التقدم الإنساني بالأساس، أي اقتراب الإنسان من مفهوم الإنسانية ذاته.

إن فلسفة ماركس لم تتوقف عند حل إشكالية الاغتراب فحسب، بل أنها تتمادى نحو مزيد من المشكلات التي تعوق التطور البشري مثل التوظيف الاجتماعي للدين، دور الدولة في الحد من تطور المجتمعات، علاقة الإنسان بالطبيعة وموقفه من العلم والتطور، وتأثير الثقافة الإقطاعية والعبودية والرأسمالية على مسخ الإنسان، التشريعات، الأخلاق، القوانين، نسق القيم، ايديولوجيا الاستغلال ...الخ.

إن الباحث الذي يشير إلى أن مشروع نيتشه الفلسفي هو قلب للميتافيزيقا الغربية واستبدال مشكلتي الوجود والميتافيزيقا بقضيتي الأخلاق والقيم، إنما يتجاهل -هذا الباحث- الأسس المادية التي أفرزت تلك المقولات، يتجاهل أن التفاعلات الاجتماعية إنما هي نتاج شبكة معقدة من النشاطات الإنسانية تنطلق من الإنسان وجودا وتمر بمسيرة اشتباك إنساني بين الإنسان والطبيعة، الإنسان والإنسان، الإنسان وعلاقات العمل، الإنسان ومنظومة الأفكار الحاكمة والمهيمنة...إلخ، بما يعني في النهاية أن التجربة الإنسانية ليست كذلك إلا لأنها نتاج تفاعلات اجتماعية واقتصادية، تلك التفاعلات هي التي أسست للدين والأخلاق والقيم والعلم والفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية والفن والأدب والإبداع حتى الطقوس والعادات والتقاليد وأنماط الحياة ووسائل المعيشة والقانون والرموز الاجتماعية والدولة والمجتمع والموسيقى... إلخ، هي منتج إنساني تشكل اختلافا واتفاقا بحسب قوانين الصراع، صراع حزمة من المحددات كالإنسان ضد الطبيعة، ضد الحيوانات المفترسة، ضد

الظواهر الطبيعية، ضد الإنسان نفسه حين يصبح سيدا بالقوة، ضد النزعات الداخلية حينما يرغب الشخص في الخروج من واقعه البائس؛ كل هذا يشكل حزمة من الأفكار والرؤى تكشف عن نظرة الإنسان للكون ولواقعه الاجتماعي ولقيمه التي ولدت من رحم التفاعل الإنساني.

ومن هنا تصبح الأخلاق والأديان والفنون والفلسفات ليست سوى علامات الطريق الضوئية التي تكشف عن العصر وطبيعته- إنك ببساطة يمكن أن تستدل على العصر الذي صممت فيه لوحة فنية بمجرد رؤيتك لها كخبير متخصص، ويمكنك أيضا إن كنت متخصصا في التاريخ المصري القديم أن تعرف إلى أي أسرة ينتمي هذا الأثر أو ذاك– وبالمثل تماما يعبر تاريخ الأخلاق عن طبيعة العصر ويكشف عن نمط الإنتاج، فحينما تحدث أرسطو عن منطقية علاقة السيد بالعبد، وأن تلك العلاقة هي أشبه بالظاهرة الطبيعية؛ لم يكن -بكل قيمته الفلسفية- سوى تعبير عن قوانين عامة تحكم حركة التاريخ واللحظة التطورية لمجتمعه. وهكذا فعل نيتشه أيضا حينما وضع الأخلاق والقيم على منصة الاتهام وطالب بصوت عال لا خفوت فيه بضرورة محوها حتى تتقدم البشرية، ولكنها لم تتقدم قيد أنملة أبعد مما كانت عليه وقتما صدح ضدها. والذين تناولوا فلسفته لم يتقدموا هم أيضا خطوة تتجاوز فيلسوفهم المفضل، إذ لم يدرك هؤلاء أن نقد الميتافيزيقا وما استتبعها من قيم وأخلاق لن يحقق غرضه دون نقد لكل منظومة الاستغلال، لسلسة الاغتراب الإنسانية التي بدأت باغتراب الإنسان عن واقعه وانتهت باغتراب الإنسان عن قوة عمله، لم يدركوا إطلاقا أنهم أمسكوا في تلابيب القضية وتركوا لبها وجوهرها، تجاهلوا أن تلك الأخلاق التي ينتقدونها إنما هي أخلاق نجمت عن تقسيم العمل منذ العصر العبودي وحتى يومنا الراهن، وتجاهلوا أيضا مسلمة أن الانقلاب على الميتافيزيقا لابد وأن ينطلق من الانقلاب الثوري أولا على الأسس المادية التي أفرزت تلك القيم وهذه الأخلاق. وكما انطلق هيجل من الفرضية الإنجيلية بأنه "في البدء كانت الكلمة" ووضع نسقه الفكري بناء على تلك المقولة، انطلق نيتشه مما هو أكثر رجعية حينما أشار إلى أن الأخلاق والقيم هي أساس البحث الانطولوجي!! إنه يتحدث– فلسفيا- عن أن الروح هي خالقة الجسد، وأن العقل هو منتج أعضاء الجسم، وبالتالي تصور- هو وأنصاره- أن الفكرة الهندسية الصحيحة قادرة -كنقطة انطلاق وحيدة- على بناء جسر حديدي تمر من فوقه المركبات. وربما لهذا السبب تحديدا أزعم أن فلسفة نيتشه صورية بدرجة كبيرة.

من جهة أخرى، لم تكن عملية القلب التي قام بها نيتشه على مفهوم الأخلاق عند كانط حلا للمشكلة، فعندما ينظر إلى الموضوع الأخلاقي عند كانط بوصفه إهانة لفكرة الأخلاق، وذلك عندما تحدث كانط عن الأمر المطلق، أي عبارته الشهيرة التي تعني "أفعل بحيث يصلح فعلك لأن يكون

قانونا عاما"، فنيتشه يعارض ذلك تماما انطلاقا من رفضه تأسيس الأخلاق على العقل وحده، فلكل فرد الحق في أن يحقق مطلقه الخاص وما يفضله عن أي شيء آخر.

إن حديث كانط عن المطلق الأخلاقي من وجهة نظر نيتشه هو أمر خطر على الأخلاق ذاتها، ليس خطرا فحسب بل ويؤثر سلبا على نظرية المعرفة لدى الإنسان. لذلك سنجد أن الأخلاق والمعرفة لدى نيتشه مرتبطان معا. فالسؤال الصحيح عند نيتشه هو ما الأفضل لنا أن نعرفه؟ وليس ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وبالتالي يربط بين الأخلاق والمنفعة.

وإذا كانت أفكار مذهب المنفعة قضية تفيد التفسير ما بعد الحداثي، حيث تأثر به بعض مفكريها؛ فإن الفكر الماركسي ربما يتلاقى مع مفهوم المنفعة في أحد صوره التقليدية عندما ظهر في القرن الثامن عشر على يد هيوم وسيزار بيكاريا وجيرمي بنتام، وذلك حينما ذهبوا إلى أن الاتفاقات البشرية بصفة عامة أو بيئة العالم الاجتماعي هي نتاج للأعراف البشرية وليست نتاجا لأغراض الطبيعة[411]،حيث أكد بنتام على أن البشر عموما متساوون في القدرات والملكات الشخصية، وأن الطبيعة قد وهبتهم تلك الميزة بوضوح لا لبس فيه. ولم تكن هذه القاعدة الرئيسية التي قال بها بنتام سوى إحدى المسلمات التي انطلق منها ماركس في تناوله لموضوعات الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع على حد سواء. وإذا كان يشارك بنتام مفكرون وفلاسفة كُثر أمثال هيوم وجون ستيورات مل وبيكاريا وآدم سميث وغيرهم؛ فان هذا يعني أن قضية العدالة هي إحدى سمات الحداثة التي شغلت العقل الحديث، وإن اختلفوا فيما بينهم في طرق تناولها وأساليب معالجتها. وربما بهذا المعنى الايجابي يجب النظر إلى ماركس بوصفه أحد منتجات عصر الحداثة بامتياز، وإن لم يمنع هذا موقفه النقدي لها والمتجاوز لمقولاتها في الوقت نفسه.

ثالثا: التضاد الفلسفي (1) : الوجود والمعرفة والفلسفة

رغم أن نيتشه لم يبد ذات يوم أي اهتمام بماركس على المستوى المعرفي، فلم يكن الأخير في أي لحظة مجال تأمل أو نظر من قبل الأول، ولا أعتقد أن نيتشه كان يجهل وجوده، حيث أدركه لفترة طويلة من حياته. إذ صدر الجزء الأول من رأس المال ونيتشه ابن 23 عاما، ولا نعلم من أي من المصادر أن رأس المال كان مصدر اهتمام من نيتشه. وفي المقابل لم يلحق ماركس بنيتشه المؤلف والكاتب.

ولكن أهم ما يلفت الانتباه في فلسفتي ماركس ونيتشه أنهما تخطيتا الحدود الأكاديمية والنظرية، وانطلقتا إلى رحاب الثقافة الإنسانية والسياسة العملية والتطبيقات النقدية للأدب والفن والإبداع والعمارة.. إلخ. فكلاهما تفجرت رؤاه وانفجرت تصوراته الفلسفية حتى تركت آثارا باقية معنا في القرن الواحد والعشرين، وربما ستقود تلك الأفكار-لدى الفيلسوفين- منطاد الثقافة الغربية والعالمية لعقود قادمة رغم اختلافهما الجذري في الموقف من الإنسان وطرق تحرره.

1- نظرية الوجود

جوهر الوجود لدى ماركس ونيتشه هو الإنسان، وإن اختلفت رؤيتهما له، فيرى ماركس أن الإنسان يحقق وجوده عبر التحرر من القيود التي تسلب قوة عمله، وبالتالي حريته وإرادته، ولكي يتحقق ذلك لابد أن يدرك الإنسان ذاته في إطار الكل، هذا الكل يجد تجلياته في أهم ما يميز الإنسان وهو قوة العمل كوسيلة التفاعل مع الطبيعة. والحديث عن قوة العمل يضعنا مباشرة أمام ذلك الوعاء الحاوي لها، وأعني البروليتاريا، تلك الطبقة التي رأى ماركس ضرورة انتظامها في قلب الصراع الاجتماعي انتظاما سياسيا، وبالتالي فالفعل السياسي جوهري عند ماركس، وأحد صور التحقق الوجودي للإنسان. فيما يعتقد نيتشه أن الإنسان يحقق وجوده حينما يتخلى عن كل الأفكار المنحطة التي تسيطر عليه. ومن ثم يتحقق الوجود الأسمى عند ماركس في المجتمع الشيوعي، بينما عند نيتشه فإنه في مجتمع السوبرمان.

ورغم اتفاقهما حول ضرورة طرد الميتافيزيقا، إلا أن ماركس كان صاحب النصيب الأوفر في العداء من نيتشه، إذ ظل ماركس يمثل الخطر الأكبر على الثقافة الغربية والسياسات الرأسمالية

طوال العقود السابقة، وفي ظني أن مشكلة ماركس مع الثقافة الغربية لا تكمن في أفكاره المادية بقدر ما تتوقف عند دعوة ماركس الثورية والواضحة بضرورة التخلص من النظام الرأسمالي، فالرجل الذي دعى إلى موت الإله -أقصد نيتشه- ليس أشد خطرا من هذا الذي دعى إلى قتل الرأسمالية على مذبح التاريخ، ذلك أن قتل/ موت الإله لا يعوق خطوط سير حركة التجارة العالمية أو قانون حركة رأس المال، وربما يضيف إلى تسارع عجلات الإنتاج الرأسمالي أكثر مما يقيد حركتها، فموت الإله- بالمعني النيتشوي- يؤدي إلى الدعوة إلى موت الإنسان والقيم والمبادئ والتصورات الكلية والأنساق المعرفية، ومن ثم تصبح الرأسمالية لاعبا وحيدا في فضاء العالم الإنساني الذي لن يصبح إنسانيا في هذه اللحظة. ونحن لا نعني من ذلك رفض أو قبول دعوة نيتشه بموت الإله، بقدر ما نشير إلى أنها قضية فلسفية يجب أن يتم ربطها بصورة ما بفكرة التحرر، التحرر الحقيقي الذي يلغي قاعدة الاستغلال الذهبية التي تغذت عليها الملكية الخاصة كما تتغذى الفطريات على النباتات.

وفي الفكر الفلسفي تمثل الأنطولوجيا Ontology حجر أساس وأهم مباحث الفلسفة عبر التاريخ، وتعني في إطارها العام: البحث في الوجود بما هو وجود، كما يقول أرسطو. أو العلم الذي يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره[412]. والجذر الفلسفي عند ماركس ونيتشه في نظرية الوجود ربما لم يختلف من حيث الاتجاه نحو التصور المادي، والانطلاق من أن الإنسان هو خالق وجوده، وخالق تصوراته عن هذا الوجود بما فيها مجمل الأفكار الميتافيزيقية والفلسفات المثالية، حيث كان الإنسان في مرحلة ما بحاجة إلى تلك المفاهيم لكي يسد تلك الثقوب الكامنة في نظرية المعرفة لديه. بمعنى أن نظريات الوجود كانت استعاضة ما عن مشكلات نظرية المعرفة.

إلا أن هذا الاتفاق الأولي لا يعني أنهما يقفان على أرضية مشتركة في المسار المنهجي والبناء المعرفي في الموقف من الوجود وكيفية تناوله فلسفيا. فإذا كان سقراط قديما قد رفع شعار "اعرف نفسك بنفسك" وانطلق نيتشه من مقولة "صر ما أنت" فإن سقراط هنا يعبر عن الإنسان بوصفه عقلا، فيما يذهب نيتشه لوصف الإنسان الأعلى بأنه ليس سوى إرادة قوة. وعلى خلاف هذا وذاك، نظر ماركس بعين مختلفة، فيرى الإنسان كقوة عمل أو يرى معناه الوجودي في نشاطه الذهني والعملي، فالحقيقة الإنسانية لا يمكن اكتشافها بالتأمل النظري وفي الوقت نفسه لا يمكن الحكم عليها بأنها أبدية ومطلقة، وإنما تكشف عن نفسها بالتدريج من خلال عبقرية الإنسان في الكشف عن وجوده الاجتماعي، إنه كلما تفاعل مع الطبيعة ومحيطه الخارجي اكتسب جزءا من حقيقة وجوده.

وعلى حد تعبير أوزيبوف Osipov فإن حياة الإنسان في العمل -في ظل النظام الرأسمالي- منطقة تنعدم فيها الحرية، وبالتالي التحقق الوجودي، فإذا ما كانت الصناعة هي جوهر النظام الرأسمالي في ذلك الوقت، وتراكم الرأسمال هو نتاج هذا النشاط الاجتماعي المتطور الذي يقوم به الإنسان؛ فإن العمل المأجور هو سر هذا التراكم، ومن ثم فالعمل المغترب هو سر تعاسة الإنسانية. وربما كان الكشف عن مخطوطات باريس تعبيرا عن بدء مرحلة جديدة من الدراسات حول الاغتراب، نظرا لما تحمله في طياتها من مستويات التناول والفهم، بما يكشف-كما يقول شاخت-عن الوجه الإنساني في فلسفة ماركس التي انشغلت بقضية تحقيق الإنسان لذاته في ظل المجتمع الصناعي أو النظام الرأسمالي انطلاقا من مركزية مفهوم الاغتراب في تفسير الظاهرة الاجتماعية المعاصرة والأشكال التفاعلية الناتجة عنها. وما يؤكد ذلك استلهام كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع في دراساتهم للاغتراب كتابات ماركس في هذا المخطوط والتأثر به، وكذا عودتهم لقراءة الظاهريات الهيجيلية ذاتها تحت تأثير تصورات ماركس عنه. وما إن تناول ماركس إشكالية العمل المغترب هذه حتى بدأ مصطلح "الاغتراب" في الانتشار والذيوع في شتى نواحي المعرفة الفلسفية والثقافية والأدبية والسيكولوجية والاجتماعية والفنية والدينية والتاريخية ...إلخ، كاشفا عن اختلال الهدف من وراء وجود الإنسان ذاته، وتحول الاغتراب إلى حاجز يحد من قيمة الإنسان الوجودية.

إن ماركس هنا يسقط المفهوم الكلاسيكي للانطولوجيا ويقترب من إعادة تعريفها وفقا لشروط إنسانية بحته. حيث جاء مفهوم الاغتراب كما طرحه هو الجوهر الصلب لنظريته التي ظل طوال الكتابات اللاحقة يبرهن ويقدم الفروض والقوانين استنادا لها. وفي تقديري أنها أهم نقلة نوعية في فكر ماركس، حيث انتقل من المفهوم الفلسفي للاغتراب كما بدا عند هيجل وفورباخ إلى المفهوم الاقتصادي للاستغلال، ومن ثم توجيه التصورات الانطولوجية لاكتساب سمات إنسانية ذات نسق تفاعلي مع الطبيعة بصفة خاصة والوجود بصفة عامة. وتلك النقلة النوعية أكسبت المنظور الماركسي أصالة غير مسبوقة. وقد احتاجت ثلاث خطوات مفصلية:

- تجاوز الفهم النظري الهيجلي والذاتي- الفردي الفورباخي.

- تعميق مفهوم الاغتراب بمستوياته الثلاثة المترابطة جدليا؟؟؟ كما طرحناها في الفصل الثاني.

نقد دراسات الاقتصاد السياسي السابقة عليه، من حيث إنها تنتقد الاقتصاد السياسي من داخل الاقتصاد السياسي نفسه. وهو ما يعني نقد نظرية المعرفة البرجوازية برمتها. وفي تقديري أنه نقد

لنظرية الوجود أيضا، فالمنظور الاقتصادي الماركسي هو الذي كشف بوضوح علاقة البناء التحتي ودوره في تشييد أعمدة البناء الفوقي الذي يتربع على قمته الموقف الأنطولوجي من العالم.

إذن ليس من شك في أن تصور ماركس للاغتراب كشف عن مخاطر فصل الإنسان عن إنسانيته جراء بيع قوة عمله في صورة عمل منتج مقابل أجر، فالاغتراب- كما يذهب برتل أولمان- هو الذي كشف وفضح الأثر المدمر للإنتاج الرأسمالي على البشر.

وبناء على تلك الأسس المادية في فهم وتفسير الوجود وصوره وتجلياته التي انطلق منها ماركس في تحديد ملامح منظوره الوجودي، سنجده انطلاقا من ماديته تلك ينكر وينقد تلك الأبعاد الميتافيزيقية التي تحرك الأشياء من وراء حجب.

بيد أن مادية ماركس- كما عرضنا لها في الفصل الثاني- لم تكن متشابهة مع مادية فلاسفة التنوير الأوربي، إذ جاءت مادية اجتماعية كما أوضحنا، وبالتالي ستنطلق قيم تلك المادية من الواقع الاجتماعي الذي يمثل العمل أهم صوره الوجودية، فماركس ينظر إلى الإنسان بوصفه كائنا ينتج بنفسه أدوات بقائه على قيد الحياة عبر التفاعل مع الطبيعة وتسخيرها لصالحه، وأثناء تلك العملية التي يقوم بها، ينتج في نفس الوقت شروط وجوده المادي، فلا يمكن تصور وجود الإنسان على هذه الأرض دون فهم عملية التفاعل بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين الآخرين، إذ يدخل معهم في شبكة علاقات تحكمها قواعد وقوانين يضعونها هم لأنفسهم. فالإنسان هو الذي يصنع حياته، ويصنع تاريخه، ويحدد لنفسه بنفسه نمط الإنتاج وطبيعة العلاقات الإنتاجية والاجتماعية.ولم يكن انتقاد ماركس للرأسمالية سوى لأنها حولت الإنسان إلى سلعة، حولت قوة عمله-ومن ثم ذاته ووجوده- إلى مرحلة في دولاب الإنتاج والتسليع الرأسمالي، وجعلت من اللهث وراء المال السبيل الأهم في حياة البشر والغاية من وجودهم.

أما الوجود عند نيتشه فما هو إلا مجموعة قوى موجودة ومحدودة ومتناهية وتتكرر عبر الزمن، والإنسان أو بالأحرى العقل لا يمكنه فهم هذا الوجود طالما بقي الوجود في حالة صيرورة وحركة مستمرة وتغيير دائم، ولكي نفهمه فلابد وأن يكون في حالة سكون وثبات، ومن ثم فإن المعرفة الصادقة والوجود الحقيقي لا يلتقيان أبدا، فلا معرفة لمتحرك، وكل ما يقوله الفلاسفة عن العالم ليس سوى وجهات نظر شخصية، أو أفكار استمدوها من الأفكار الغيبية التي أتت بها الأديان. إنها معرفة، علاوة على أنها كاذبة وليست تعبيرا عن الحقيقة؛ فهي أيضا معرفة مستمدة من مصدر غيبي يرسخ لخضوع الإنسان لقوى أخرى، وبالتالي يرسخ لثقافة العبودية.

تلك المعرفة المزيفة أدت إلى خلق أصنام جعلها الإنسان المعاصر مرشدا لطريقه في البحث، ولا يمكن بناء حضارة جديدة للإنسان دون تحطيم تلك الأصنام يقول: تحطيم الأصنام "وهذه كلمتي المفضلة للتعبير عن المُثل"هي حرفتي، ذلك أنه بمجرد أن ابتدعت أكذوبة عالم المثل قد تم تجريد الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته[413]، تلك الأكذوبة التي فرقت بين عالم الخيال / وعالم الحقيقة، المحسوس/ والمعقول، الواقعي/ والمبتدع، هي أكبر أكذوبة في التاريخ. ولم تكن مهمة نيتشه الأصيلة والحقيقية سوى الحرب على ذلك التقسيم وتلك الثنائية التي شوهت تاريخ الإنسان وانتجت قيما تعوق صعود الإنسان إلى أعلى وتحليقه في فضاء المستقبل.

إن إتباع أو تقديس تلك الثنائية يؤدي إلى إتباع تعاليم العالم المبتدع، وفي ذلك يخطئ الإنسان في حق نفسه حينما يهرب من حياته ويتنكر لها، ويعيش وفقا لأفكار غير موجودة سوى في أذهان المعوقين الكسالى الذين خلقوا إلهاً وأنطقوه بلسانهم واعتبروا هذا الكلام مقدسا، إن هذا الموقف في نظر نيتشه ليس سوى جبنا.

وإذا كان نيتشه يبحث في فك القيود التي فرضتها الأديان والفلسفات والمعتقدات على الإنسان، ويعتبر أن التحرر منها هو بداية الطريق لتحقيق الإنسانية الكاملة أو الوجود التام؛ فإن ماركس لا يضيف فقط إلى هذه الشروط شروطا أخرى، بل يقلب المعادلة قلبا جذريا، إذ يذهب إلى أن القيود الدينية والفلسفية ليست المسئول الأول عن حالة الإنسان الوجودية المزرية التي عاصرها وراقبها في التفسير التاريخي، بل وجد أن المسئول الأول عن ذلك هو منطق الاستغلال وظهور الملكية الخاصة التي هي أصل كل الشرور في العالم، ذلك المنطق هو الذي أنتج- وفقا للبنية الفوقية- تلك التصورات الدينية والفلسفية والنظريات الاقتصادية والثقافية التي ترسخ للعبودية والاستغلال والاستلاب، إنها تبدأ أولا من إزاحة هيمنة الطبقة المستغِلة، بما يؤدي تدريجيا إلى محو بنيتها الفوقية أيضا.

وكما أن ماركس لم يكن أول من طرح تناول الوجود من منظور مادي، فإن نيتشه لم يكن أول من أعلن الحرب على الميتافيزيقا، بل سنجد كثيرين قدموا لهذا المنطق في التفكير منهم مثلا؛ بيير بيل P.Bayle الذي أصدر كتابا بعنوان "القاموس التاريخي والنقدي" الذي نُشر عام 1697، أعلن فيه الحرب على الميتافيزيقا، ودعى إلى إقامة مجتمع ملحد خال من الدين، ونادى بذلك أيضا المفكر ذو النزعة الاشتراكية جان ميزلييه "Meslier,J., "1664- 1729.

على الجانب الآخر، بدأت أيضا مبكرا جدا مقاومة الاتجاه المثالي في الفلسفة، كان جاسندي المفكر، الذي أحيا فلسفة أبيقور بطريقة عصرية، يناهض ديكارت في كل مكان وبأكثر من موضع، ولكنه لم يفلح في هزيمته فكريا ليس لحجية ديكارت بقدر ما كان المجتمع حينئذ غير قادر على

التحول من ثقافة قروسطية وسلطة دينية لا حدود لها جعلت الله وكأنه يعيش لحما ودما داخل الكنيسة؛ إلى ثقافة مادية تحدث انقلابا ثوريا في بيئة لم تستوعب بعد توظيف الدين في صالح العقل.

ولم تفلح الرياضيات الحديثة ولا الفيزياء الحديثة ولا حتى الدماء التي سالت من أجل ضبط العلاقة بين الدين والسياسة؛ أن تنقذ أوربا من صراعات بدت على السطح أنها مجرد صراعات حول مكانة رجال الدين ودور العلماء والمفكرين والتجار في العالم الجديد، ولم تكن كل هذه التحولات في الحقيقة– وفقا لماركس– سوى ضريبة تحولات نمط الإنتاج وبدء ميلاد عالم جديد ومجتمع جديد تسود فيه البرجوازية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وتهمين نظرتها للكون على الثقافة العامة. ولم يكن بإمكان تلك البرجوازية الناشئة أن تستمر أو تنهض بدون تحالف مشترك مع المثقفين والعلماء ورجال الدين المستنيرين والتجار ورجالات الصناعة الجدد الذين دعمتهم اكتشافات العلم وتكنولوجيا التقدم العلمي.

وفي ذات السياق، فقد تساءل لوك -سابقا في ذلك نيتشه- عن فائدة الألعاب الكبيرة والأسئلة الميتافيزيقية التي لم نتوصل منها إلى أي شيء أبدا: لنتخل عن الفرضيات الميتافيزيقية، ألم نر أنها لم تنجح أبدا؟ ألم نتعب من تساؤلاتنا التي لا طائل من تحتها؟ من كان قادرا على تحديد طبيعة الروح وذاتها[414]، ويشير لوك أيضا إلى أن الفكر الإنساني والأفعال الإنسانية والرؤى والمعتقدات والفن والعلم والتأثير في الطبيعة في بعضنا البعض ليس سوى نتاج أفعال الإنسان نفسه، الإنسان هذا بالذات، حتى الإيمان بالآلهة أو عدم الإيمان بها، تحديد طرق عبادتها هي من صنع الإنسان نفسه.المنهاج الذي سار عليه الإنسان عبر تاريخه الطويل، هو من صنعه هو أيضا، ولا يمكن أن ننسب شيئا في هذه الحياة ليس من فعل الإنسان.

وبالتالي فالموقف الأنطولوجي ونقد الميتافيزيقا ليسا أمرا نيتشويا خالصا، وكذا القول بفكرة "موت الإله" إذ يرى البعض أنه المسئول الأول عن الترويج لهذه الفكرة، بحيث إن كل النظريات الفلسفية أصبحت تتبع رؤيته تلك، على سبيل المثال سنجد أن هايدجر يؤكد على مقولة "موت الإله" مثلما قال نيتشه، ويقصد به موت كل الأفكار التي تعيش في العالم المتسامي الذي يجاوز عالمنا الواقعي العيني، إن موت الإله تعني لدى هيدجر ونيتشه موت الميتافيزيقا. ونقطة الانطلاق عند هايدجر كما عند نيتشه في هذا الأمر هي معاداة العقل، فلا وجود للفكر طالما بقي العقل -بالمعنى التقليدي الذي قالت به الحداثة- متصدرا للمشهد الفكري والفلسفي والثقافي. وفي اعتقادي أن نظرية موت الإله أسبق من نيتشه وهايدجر -فقد سبقهما في ذلك معظم الفلاسفة الماديين، كل ما هنالك أن الفلاسفة الماديين تحدثوا عن آلية الكون وحركته الداخلية التي لا تستند إلى إله من الخارج، فيما أشار نيتشه إلى دائرية حركة الكون وفقا لمفهومه للعود الأبدي. وبالتالي فليس له الفضل سوى أنه نشرها أو طرحها بصورة أكثر تركيزا ووضوحا من غيره، ولكن الأهم من ذلك أن سبب انتشاراها

بوصفها تصورا نيتشويا هو أنها جاءت مع سلسلة من المقولات الأخرى، فظهرت وكأنها ذات قيمة أكبر من السابقين عليه.

2- نظرية المعرفة

يمكن لكل فلاسفة المثالية بدءا من أفلاطون أن يفتحوا معك كل الآفاق المعرفية ويطرحونها للنقاش والتحليل من وجود الله حتى موت الإنسان، ولكنهم أبدا لا يقدمون المادة على الوعي، ولا يعتبرون أن الطبيعة هي مصدر المعارف الذي نستلهم منه جدلية الوجود، وهم إن فعلوا ذلك فإنهم يضعون المادة في منزلة وسطى بين وعي أولي ووعي تال، أي يرفعون– المطلق– باختلاف مسمياته إلى منزلة لا تسمح بالمناقشة.

ونيتشه لم يتجاوز كثيرا تلك السمة، إذ تبدو لنا نظريته في المعرفة متعالية رغم انطلاقها من البحث في الواقع ورفض كل تصور مسبق عن أي شيء. إنه يتحرك في منطقة الفكر والشعور والفهم والميتافيزيقا وعالم النفس والكلمات والمعاني والدلالات، أي انشغل بقضية الوعي وتلك المنطقة العليا في الذهن البشري، فظل هائما في عالم الأفكار والمعاني والبحث، نقد يتبع نقد، ونقض يتلو الآخر، في صيغ مستقلة ومنفصلة عن ذلك الواقع المادي للإنسان، أي كيف يتفاعل مع الطبيعة ويفك شفرة الكون الفيزيائي؟، وكيف يكسب قوت يومه ويصارع مفردات الواقع؟، كل هذا لا علاقة له به من قريب أو بعيد.

لقد انشغل نيتشه بالجزء الأعلى في حياة الإنسان، بوعيه أو مفاهيمه وتصوراته، ولم يبحث فيما هو أصل ذلك سوى بحثا فلسفيا لغويا ونفسيا فقط، إنه ليس من أنصار مقولة أن علاقات الإنتاج هي المؤسسة لمستويات الوعي ومنعرجاته وتحركاته، وليس من أنصار أن تاريخ البشرية يخضع لقوانين ما تربط نشاطات الإنسان بعضها البعض، وربما ينكر وحدة الإنسان الموضوعية أيضا. هو إذن فيلسوف قابع في منطقة اللاوعي لا يبرحها أبدا، تبدأ مقولاته منها وتنتهي إليها، وتصبح تفاعلات الإنسان الاجتماعية ليست سوى صفات حيوانية لا تستحق الانشغال بها أو ربطها بالوعي الإنساني.

تستقر نظرية المعرفة لدى نيتشه إذن فيما هو ذاتي، ولا تخضع لأية شروط موضوعية أبدا، ومن ثم يمكن وصفها بأنها إحدى صور الفهم المثالي للمعرفة التي تخدم في نهاية المطاف الثقافة الرأسمالية وتوجهاتها، ويسهم في خلق تلك الذات المتفردة في وعيها. وكما يرى لوكاتش في

"تحطيم العقل" فإن نيتشه يحتل مكانة رفيعة في اللاعقلانية الغربية، ذلك أن حديثه– أي نيتشه- عن ذاتية الأخلاق حيث لا يوجد خير مطلق أو شر أبدي؛ هو حديث لا خلاف عليه، فالنافع هو الذي يقدم لنا ما يناسب مصالحنا والضار عكس ذلك، وقد لا يكون نافعا دائما أو ضارا باستمرار، وكذلك الخير والشر، إنهما نتاج منطق إدارة الصراع وأحد تجليات التنافس بين القوى المختلفة، يوما ما كان العبد المخلص لسيده هو الخير كله، ووسيلة التقرب من الرب، ويوما ما كان دعم الدولة البروسية في عصر هيجل هو الخير كله الذي يتوافق مع العقل الكلي، وفي فلسفة نيتشه يصبح الخير كله هو الحياة في ذاتها، هو نقض الميتافيزيقا، هكذا تتماهى المفاهيم الأخلاقية مع الواقع الاجتماعي، وتخضع نظرية المعرفة لشروط خدمة النظام الرأسمالي.

ولكن ليس معنى أن نيتشه حرر الأخلاق من سجون الأفكار السابقة، أنه وضعها على الطريق الصحيح في التفسير، فالنقد يبقى الوجه الأول من الفهم، وما قدمه نيتشه عموما أنه انتقد بشدة نظريات المعرفة السابقة عليه، ثم قدم نظرية في المعرفة أكثر ضبابية ممن سبقوه، ولكنها كانت بالنسبة لدعاة ما بعد الحداثة مساحة خضراء مناسبة للهو عليها وتقديم أكروبات فلسفية بعيدا عن قصر السلطة، أعني سلطة رأس المال.

ولا أغالي إن قلت أنه دعم بصورة ما منطق الرأسمالية ذاته، وكان أكثر تأثيرا من هيجل، ففي كل الأحوال كان هيجل فيلسوفا داعما لها في مرحلة نضجها وقوتها، ولم يكن بمقدوره أن يدير ظهره لنمط إنتاج يحقق كل شيء تقدمي للبشرية، ولكن نيتشه دافع عن منطق رأس المال في أسوأ مراحل الرأسمالية ما قبل الاحتكارية، وانتشرت أفكاره كالنار في الهشيم في أحط مراحلها على الإطلاق، مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وذلك حينما أكد مرارا على أن المنفعة والرغبة والهدم هي القيم الحقيقة التي يجب أن نوليها اهتمامنا، ففيها يكمن كل شيء، ومن خلالها يمكن أن نفهم الحياة على حقيقتها، وبها تتقدم الإنسانية الحقة، وليست إنسانية العقل والعقلانية والمنهج.

إن نظرية المعرفة عند نيتشه تنطلق من أنانية الإنسان ومن ذاتيته، وفي اعتقادي أن آدم سميث لم يقل بأكثر من ذلك. وفي اعتقادي أيضا أن نظرية أفلاطون في النفس لم تخرج عن ذلك كثيرا. أما حديثه عن المنفعة لم يخرجه كثيرا عن مدرسة المنفعة عند وليم جيمس-بحسب ألفا سون Olfason- ولذلك يبدو براجماتيا، وفيلسوفا ذاتيا بامتياز.

ومن مصادر العجب في قراءة مفسري نيتشه أن يصدر عنهم كلمات مثل أن فلسفته وعباراته غير مفهومة أو حمالة أوجه، وهذا ظلم كبير للرجل، فنيتشه واضح أشد الوضوح وكلماته حاسمة وكاشفة وتكاد تكون منطقية جدا إذا ما نظر إليها من منظور السياق العام للواقع الاجتماعي

والسياسي والاقتصادي، إنه قبل معادلة الواقع، وأقر بما قدمته أنماط الإنتاج القائمة على الاستغلال، فرفض منها نزعتها الأخلاقية، وقبل بكل شيء بعد ذلك، قبل منطق المنفعة القائم على أنانية الفرد، كما قبل تلك العلاقة التبادلية بين الظاهر والجوهر، ورفض تماما ثنائية البناء التحتي والبناء الفوقي، وأنكر اعتبار البناء التحتي مؤسسا لنظرية المعرفة وقيم البناء الفوقي. ومن هذا التصور الهامشي لشكل العلاقات وصوريتها، يؤسس نيتشه نظريته في المعرفة. إذ يعتقد أن الأخلاق والدين هما المسئولان عن نظرية المعرفة المعاصرة بكل ما تتضمنه من أفكار وقيم وممارسة يرفضها، وأن الأخلاق السائدة هي أخلاق الديانات القائمة، حتى الفكر السياسي نفسه ظل أسيرا لتلك النظرية في المعرفة.

من جهة أخرى، لم يقر نيتشه برؤية أي من الفلاسفة السابقين عليه في نظرية المعرفة، فقد ظل طوال الوقت يحتقر هؤلاء الذين تحدثوا عن الإنسان وتناولوا نسقه المعرفي، لذلك نجده قد تناول بصورة غير وافية بعض الفلاسفة والمفكرين كداروين وسبنسر وجون ستيوارت مل ووصفهم بالمفكرين المحترمين، ولكنهم في نظره ليسوا هم المفكرين القادرين على نقل الفكر البشري نقلة نوعية، وعرج أيضا على بعض النظريات السائدة في عصره كالاشتراكية والديمقراطية والثورة الفرنسية، وكان رأيه فيها سلبيا إلى حد كبير.

إن نيتشه لم يقدر -فيما يتعلق بنظرية المعرفة- سوى النظرة السوفسطائية في التاريخ الفلسفي كله، فالسوفطائيون هم أول من أخضع للنقد القاسي، الاعتقاد السائد بإمكانية المعرفة الصحيحة، وأول من دفع بفكرة السمة الذاتية "النسبية" للتصورات والأحكام البشرية، الفكرة التي بمقتضاها لا توجد الحقيقة "الخير والجمال ..إلخ"، إلا بالنسبة لنا نحن البشر[415].

وموقف نيتشه من الأخلاق والدين ليس هو الموقف الوحيد المفسر لنظريته في المعرفة، بل سنجده يطرح الكثير من الآراء التي تدعم منطق الذاتية المتعالية فوق كل شيء، إذ– وفقا له- لا يجب أن يرهن الإنسان نفسه لإنسان أو لوطن أو لعقيدة أو لايديولوجيا أو لفكرة واحدة أو لقيم ثابتة أو أحكام تحد من طاقته على الإبداع، بل عليه دائما أن يكون متجددا في كل شيء، حتى قيمه، عليه أن يبتدعها بديمومة مطلقة، ففي رأيه في "إنساني.. إنساني جدا" أن من لا يمتلك ثلثي يومه لنفسه يصبح عبدا، فالفردية هي محور تحليلاته، وبالتالي جوهر نظرية المعرفة لديه، إن الإنسان هو معيار كل شيء، كما سبقه في ذلك السوفطائيون، بل ويرى أن الذوق العام وجل نظرية المعرفة يمكن أن تتغير بل وتنقلب رأسا على عقب من خلال هؤلاء الموهوبين من الناس، أي أنها عملية فردية، الأفراد القليلون قادرون عليها. هكذا ينظر نيتشه للتغير وبهذا الأسلوب.

وعلى التضاد تماما، يقف ماركس في تأسيسه لنظرية المعرفة، إذ يذهب إلى أن كل نمط إنتاج يحدد على الصعيد المباشر وغير المباشر قيم ومفاهيم نظرية المعرفة، بل وأن العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي علاقة تحكمها التغذية الارتجاعية، وربما كانت فكرة التغذية الارتجاعية هذه تعني بصورة ما مفهوم نيتشه عن التوترات بين مستويات التفاعل الإنساني.

لقد فسر ماركس الوجود نسبة إلى قيمة الأشياء فيه، واعتبر دور الدين في الحياة مسترخصا كالماء والأرض والهواء "فالله إن كان موجودا فهو موجود للجميع، والإيمان متوفر إذ لا يباع ولا يشترى ولا سبيل لفرضه أو التناطح حوله".

ونظر ماركس إلى التاريخ على أنه حركة الإنسان في انتقاله من طور إلى آخر استنادا إلى قيم الانتفاع،التي عليها يتمحور الصراع السياسي الذي به يتحرك التاريخ[416].إن الإنسان يحقق وجوده في الحياة بقيم العمل، فالناس يخلقون شروطهم الاجتماعية بأيديهم، ومن ثم تصبح الأخلاق ومعايير الخير والشر والفضائل مرتبطة مباشرة بمدى قدرة الإنسان على تحقيق ذاته العاملة تلك، وعلى تمكين قوة عمله من إنتاج ضرورات حياته، فالعمل هو أهم إثبات للشرط الوجودي للإنسان. وإذا كان العمل والإنتاج حاجات ضرورية للعيش، فإن توزيع نتائجها بحسب مساهمة كل إنسان في غزو الطبيعة وتوظيف عناصرها بما يخدم مصالحه وطموحه في الحياة؛ هذا التوزيع ينبغي أن يمثل العدالة، أن يحققها. وحينما يتمكن من مساواة قوة العمل الفردي بنتاجها على الإنسان العامل ذاته، هنا نستطيع أن نتحدث عن الإنسان الأعلى بالمعنى النيتشوي. وإن جاز لنا تعريف ما هو الإنسان الأعلى عند ماركس لأمكننا القول إنه ذلك الإنسان الذي امتلك قوة عمله ونفى الاغتراب فحصد نتائج قوة العمل تلك. إن الوجود عند ماركس متصل بصورة مباشرة بقدرة الإنسان على تحقيق كينونته المنتجة. ومن ثم فهناك علاقة وثيقة بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة عنده، كلاهما متصل بصورة ما بالآخر، بل وأؤكد أيضا على أن مفهوم ماركس للوجود وتصوراته عن نظرية المعرفة هما عماد نظرته للفلسفة كوظيفة وأداء.

إن ماركس هو محصلة تراكم معرفي استطاع أن يحوله من حال التراكم إلى منطق كيفي جديد، أي استطاع أن يعيد إنتاج التفاعلات الاجتماعية "الوجودية" وانعكاساتها على الوعي؛ وبلورة رؤية متماسكة، أي نظرية معرفة تنطلق من قلب الواقع التعس. ومن ثم تكمن قيمة ماركس التاريخية في قدرته على إنتاج نمط معرفي، وعدم الاكتفاء بمزاحمة الأنماط السابقة عليه.

3- الفلسفة كوظيفة وأداة

الفلسفة عند نيتشه هي فن التفسير-بحسب تعبير جيل دولوز-، تفسير الواقع بكل ما يشتمل، والفهم الفلسفي عنده لا يميز بين الظاهر والجوهر، فالعلاقة بينهما علاقة تبادلية– كما أسلفنا- ويتم

الكشف عن قانون التبادل هذا وفقا لمستويات التوتر بين عناصر الواقع، ووفقا لمنطق القوة والسيطرة، فالأقوى هو الذي يستطيع أن يكشف عن ظاهره وجوهره أيضا، وهو الذي يتمكن من الإقناع بأنه التعبير عن الواقع. وأن العقل وفقا لفلسفة نيتشه لن يستطيع ممارسة حريته دون فهم الكون بصورته التعددية، التي تخلقها عمليات التبادل المنبثق عن التوترات التي تميز الوجود.

كذلك يرى نيتشه أن الفلسفة عملا يجب أن ينعزل عن المجتمع، عن الناس فيقول: فلاسفة الإغريق الحقيقيون هم السابقون لسقراط "فمع سقراط يقع التحول"إنهم أشخاص متميزون، يعيشون بعيدا عن الشعب وعاداته[417]، لأنهم يشتركون في تقدير قيمة الزهد Asceticism من أجل تحقيق السعادة، وبغض النظر عن مصيرهم المحتوم، فإن الفلاسفة الهللنستيين قدموا رؤى متنوعة لنفس الاستراتيجية. وهي، بما أن الألم هو عدم إشباع non-satisfaction الرغبة،لذلك فينصح المرء بالتخلي عنها أو على الأقل"الانفصال Detachment' عن جميع الرغبات التي قد تكون أ- غير ضرورية، ب- وغير مؤكد تحقيقها كالرغبة في الثروة أو القوة أو الشهرة ".[418]

وبناء على ذلك التصور، انتقد نيتشه الفلاسفة والفلسفة، واعتبرها تدعو إلى ترسيخ القيم السائدة وإسباغ المعقولية عليها، ولكنه ظل مقرا بوظيفتها وأهميتها ودورها واعتبارها أهم جسور التواصل مع المستقبل، وإن ظل موقفه من الفلسفة لم يتخط حدود قيمتها التفسيرية، ومعارضته لها لأنها انحرفت عن التفسير نحو الإعلاء من شأن قيم العبودية، وتقدير قيمة الحياة وفقا لتلك القيم، وبناء فلسفات الأخلاق على الخضوع العبودية. وإن كنا نجد في فلسفته تلك هدم للقيم والهجوم على كل الأفكار القديمة، لكنه حينما يسعى إلى بناء جهازه الفلسفي ومفاهيمه الفلسفية الخاصة والتبشير بعالم جديد؛ نجده يغرق حتى أذنيه في التصورات الميتافيزيقية، إنه لا يفعل أكثر من إحلال ميتافيزيقا تقوم على الحضور إلى أخرى تُبنى على الغياب، فيتحدث عن الإنسان الأعلى، الذي يصعب الكشف عن بيانه التعريفي أو بطاقة هويته، ويتناول فكرة العود الأبدي بقدر من الغموض جعل بعض الفلاسفة يشيرون إلى أن قيمة هذا المفهوم يكمن في غموضه، أي في ميتافيزيقاه.

فيما تمحور دور الفيلسوف عند نيتشه حول الدفاع عن الحرية، فكل كائن حي في حاجة إلى قدر من الحرية والاستقلالية حتى يستطيع أن يفكر في طرق وأساليب تحرر البشرية من حياة الشقاء التي تعيشها، وبالتالي فإن العزلة هي الاختيار المناسب للفيلسوف، تلك العزلة تعني التحرر من كافة القيود كالعمل والزواج والعقيدة والوطن والقواعد الاجتماعية وعدم الالتزام بأية رؤية فلسفية سابقة عليه، ليبقى الإلهام وقوة البصيرة هما منبع الفيلسوف الوحيد لإنتاج أفكاره. إن الفيلسوف الحقيقي عند نيتشه هو في البداية إنسان يعيش ويسمع ويبصر ويتوجس ويأمل ويتخيل باستمرار أمورا خارقة، إنه كالعاصفة تحمل بروقا جديدة، ويصاحبه دوما أمورا مرعبة، إن مهمته الحقيقية أن يخلق الأهداف والقيم[419].

وربما لهذا السبب كان لفلسفة نيتشه الأثر المهم في دعم العلمانية في الغرب، نظرا لأنها فلسفة تدفع باتجاه الاستقلالية دون أية التزام اجتماعي، إضافة إلى أن براهينه التي طرحها لنقد كل بحث ميتافيزيقي لعبت دورا كبيرا في تقويض الأبحاث المستندة على الفلسفات الميتافيزيقية والأفكار اللاهوتية في مراكز البحث العلمي والدراسات الإنسانية. وعلى سبيل المثال انتشرت فكرة "موت الإله" كالنار في الهشيم في الفكر الأوربي في القرن العشرين، وكان من آثارها أيضا أن بدأت سلسلة تطورات تدعو لموت الإنسان وموت المؤلف وموت الايديولوجيا ...إلخ، وكذلك أسهمت في ظهور الفكر العدمي كبديل للميتافيزيقا.

يشير نيتشه أيضا إلى أن أصول الفكر الفلسفي تذهب إلى ما قبل الإغريق, وتاليا إلى ما قبل الديانات، وهو ما يعتبره الجذر الحقيقي لفلسفة الإنسان الكامل، وهي الفلسفة المتحررة من الأقنعة التي رسختها الفلسفات المغطوسة في الفكر الديني بعامة، أي الفلسفة المتحررة من القناع الديني، لذلك لا نستغرب قسوة نيتشه الجنونية على الفلسفة الإغريقية أو على النتاج الفلسفي منذ ذاك العهد، والتي يعتبرها سجينة الفكر اللاهوتي المسيحية[420].

فبينما نجد أن الصلة بين فلسفة نيتشه والفلسفة ما قبل سقراط صلة وثيقة، سنجد ماركس على عكس ذلك حيث انشغل في تأسيسه الفلسفي بمرحلة ما بعد سقراط، ومنبع التضاد يكمن في أن نيتشه يرفض البناء الفلسفي التالي لسقراط جملة وتفصيلا، فيما يقر ماركس بالدور التاريخي الذي لعبته الفلسفة كتصورات محايثة لتطور المجتمعات، بمعنى أن ماركس يرى الفلسفة الغربية منذ سقراط وحتى هيجل ضرورة تاريخية، حتى وهو في أوج نقده لها، فيما يريد نيتشه نسف كل تاريخ الفلسفة واعتباره كأن لم يكن متجاهلا بيئتها الاجتماعية/ الاقتصادية، وهذا التجاهل هو لب نقدنا لنيتشه.فهو يدعو إلى هدم كل قول فلسفي سابق عليه، وبالتالي يستنكر على العقل قدرته على التعبير عن الحقيقة، بينما لم ينزلق ماركس إلى هذا القبو العدمي ليهدم كل ما حوله، إذ ظل مدافعا عن العقل ومؤمنا بالفلسفة، وإن طالب بإعادة النظر في وظيفتها ودورها في تحسين شروط حياة البشر. فماركس-كما يرى روبرت هيلبرونر- يعتقد أن اقتصاديات الرأسمالية نبعت من "التناقضات" التي ولدها اندفاعها من أجل الإنتاج، وأن سياساتها نبعت من "الصراعات الطبقية" الناجمة عن أسلوبها في التوزيع[421]،لذلك رفض ايديولوجيا البرجوازية ونظريتها في المعرفة التي ترسخ للعبودية والاستلاب، و بالتالي فما أنتجته الرأسمالية من مفاهيم وتصورات فلسفية يبقى ضروريا كخطاب ينبغي نقده وتحليله وتناوله بوصفه مشروعا ثقافيا لبنية اقتصادية/ اجتماعية نعمل على تجاوزها. ومن ثم يرفض ماركس أي تصور للفلسفة على أنها "ما وراء العلم" meta-science معنية أساسا بالمنهجية أو البديهيات أو المبادئ المحض التي تسبق– بشكل منطقي– إمكان قيام أي علم مهما يكن. وكان ماركس يصر على أنه لا توجد أية "مبادئ" تسبق المعرفة التجريبية أو مستقلة عنها، فلا مجال هناك لتطبيق المبادئ على الحقائق[422].

إن إنكار وحذف الفكر الفلسفي السابق بجرة قلم– هكذا كما فعل نيتشه– ليس عملا مفيدا، وفيه إصرار على تجاهل شيء بإغماض العين عنه ليس إلا. ومن هنا يرى ماركس أن الفيلسوف ليس هو من ينشغل بتفسير العالم فقط، ولكنه تلك الذات المفكرة التي تكتسب وجودها من جغرافيا الواقع، وتعكس صراعاته في صورتين، الأولى: نظرية، حيث تكشف عن قوانين الوجود والحركة والتغير، والثانية: عملية، أي تعمل على تغيير هذا الواقع للأفضل، عبر الانخراط في الحياة الاجتماعية وخوض الصراع الطبقي من أجل القضاء على استغلال الإنسان للإنسان.

وبناء على ذلك سنرى تضاد الموقف الفلسفي الماركسي مع النيتشوي، ليس مع نيتشه فحسب، بل ومع غالبية الفلاسفة - سواء مثاليين أو ماديين- فلم ينظر ماركس لوظيفة الفلسفة باعتبارها ذات طبيعة تفسيرية فحسب، بل تقدم خطوة نوعية أكبر من نيتشه وكل من سبقوه، فأشار بأن مهمة الفلسفة والفلاسفة ليست تفسير العالم، بل العمل على تغييره أيضا. وفكرة التغيير هنا تعني أن ماركس يضع الإرادة الإنسانية في قلب التاريخ البشري، واعتبارها جزءا من عناصر الوجود المتحرر للإنسان. لأن قوة العمل كانت وستظل حجر الزاوية في العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

إن إرادة التغيير هي حجر الزاوية والركن الركين في علاقة الإنسان بإنسانيته، بذاته، بوجوده الاجتماعي، وكأن الوجود الاجتماعي عند ماركس اتخذ منحيين، الأول من خلال قوة عمله، والثاني من خلال إرادة التغيير عنده. والتغيير ليس بيد الفلاسفة فحسب، بل يتشارك فيه كل إنسان يمتلك قوة عمل، سواء كانت قوة عمل نافذة ومتحققة وجوديا وعمليا أو قوة عمل كامنة فيه ومستعدة للخروج حال توافر الظروف لذلك.

يترتب على هذين المنحيين، أن شيدت الفلسفة الماركسية على دعامتين هما: العدل الاجتماعي والعلمية، وهما دعامتان استوعبتا الحضارة الإنسانية في مساراتها الحضارية والدينية والثقافية والعلمية بصورة لم تشهدها نظرية فلسفية سابقة أو لاحقة. فاجتمع لها قوة العلم والإيمان بحركة التاريخ، وإحياء المستقبل على قواعد الحاضر وهدى الماضي. إنها تجربة إنسانية خالصة، إنسانية بمعناها الوجودي ومعناها الاجتماعي التواصلي، وربما يفسر لنا هذا أمرين مهمين، الأول: قدرتها على استيعاب كافة الفئات الاجتماعية من علماء وعمال ومثقفين وأميين أيضا. أما الأمر الثاني: فهو حدة العداء والمخالفة من قبل هؤلاء المنتفعين من الأنظمة الطبقية، سواء كانت طبقية رأسمالية "غني / فقير" أو طبقية لاهوتية "مؤمن/ كافر". فدائمًا ما كانت معاداة الاشتراكية في بلدان العالم المختلفة قائمة على إحدى هاتين التهمتين، إما إلغاء الملكية الفردية واقتصاد السوق، وهو لدى الغرب ذنب لا يغتفر، وأما معادة "الفكر الديني"- ولا سيما في دول الجنوب وفي القلب

منها الدول العربية- رجس من عمل الشيطان، فاستطاعت أجهزة الإعلام سواء الرأسمالية أو التابعة لها في دول العالم الثالث أن ترسخ لهاتين المقولتين، وكلما ازداد الفكر الاشتراكي توهجاً في فضح تلك الممارسات الخاطئة بالارتباط بجماهيره؛ زادت حدة العنف الجسدي والمعنوي على قيادات وكوادر الفكر الاشتراكي في العالم.

ولكن كل هذا لم يمنع الحقيقة من الوجود، ولم يلغ فكرة أن الاشتراكية هي النظرية التي صاغت الفكر الإنساني في نسق علمي محكم وخلاق، واستطاعت أيضا أن تصبغ عليه عقلانية مفتقدة. وليس أدل على ذلك من حضور النظرية الاشتراكية في الدراسات الإنسانية في كل جامعات العالم، حتى في الولايات المتحدة، مثل الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السياسة والايديولوجيات والتاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والفن والأدب وعلم الثورات وعلم الأخلاق...إلخ. ثم أنها من ناحية أخرى حققت خطوة تقدمية ونقلة نوعية عظيمة جدا حينما ربطت بشكل جدلي خصب التنوير والعلمانية بالفكر الاجتماعي والاقتصادي، فوظفتهم في تغيير نمط الحياة على الأرض. وبالتالي تصبح هي النظرية الأقدر على فهم مشكلات العالم الإنساني، ومن ثم فهي الأقدر تأهيلًا على حل تلك المشكلات.

وفي تحليل ماركس أن خطوات التحول الاجتماعي تتم عبر معادلة محددة، وهي الانتقال من النضال النقابي الذي يسعى إلى تحسين ظروف العمل، بحسب طبيعة كل نقابة أو نشاط صناعي إلى النضال السياسي عبر تشكيل حزب الطبقة العاملة الثوري الذي لا يهدف إلى تحسين شروط العمل فحسب، بل إلى إحداث تغيير كلي في شكل السلطة وعناصرها. ويؤدي هذا الفعل الثوري إلى الاستيلاء على السلطة السياسية، ومن ثم تقوم السلطة الجديدة -التي هي سلطة الطبقة العاملة بالأساس- بإعادة النظر في شكل ومنطق علاقات الإنتاج بما يؤدي إلى التحول للاقتصاد الجماعي والقضاء على الملكية الخاصة. تلك هي خطة التحول بالمفهوم الماركسي أو جوهر فلسفة ماركس عموما. وقد خضعت تلك الرؤية إلى تفسيرات وشروحات وتأويلات لا حصر لها على مدار حوالي 150 سنة مضت. وانبثقت عن تلك الرؤية مدارس ومذاهب ونظريات تدور في فلك برنامج التحول الثوري الماركسي هذا، وفي اعتقادي أن هذه الفكرة كانت سابقة على ماركس أيضا وإن جاءت في صور أطروحات مثالية أو لا ثورية.

أخيرا، إذا ما كان كل من ماركس ونيتشه يهدفان إلى سعادة البشرية، كل بطريقته؛ إلا أن الغايات الكلية بمفردها ليست كافية للحكم على فلسفة معينة أو فيلسوف ما.

يرى جياتي فاتيمو أنه إذا سلمنا بأن أعمال الفلسفة النقدية السابقة على نيتشه والمعاصرة له، بما في ذلك النص الفرويدي والنص الماركسي، ظلت حبيسة لمستويين من القراءة: مستوى كشف الأقنعة وفضح الأوهام، ومستوى خلق قيم جديدة تحل محل القيم السائدة–يتيح النص الجينالوجي للقارئ بلوغها. إنها التموقع فيما وراء العصر وخارج الزمن الكرونولوجي لإدراك ما يشتغل بشكل محتجب ومقنع في الحاضر[423]

و فاتيمو يذهب هنا بوضوح إلى أن الفلسفة عند نيتشه أكثر نضجا في وظيفتها من تلك التي وجدت عند ماركس. وهذا التصور ينبغي أن يطرح سؤالا مهما، هل تحمل فلسفة نيتشه مضمونا ثوريا أكثر مما تطرحه فلسفة ماركس؟ ربما لا ينبغي أن تأتي الإجابة بصورة تقريرية بنعم أم لا فحسب، وإنما قد تستدعي الإجابة طرح إشكالية أكثر أهمية، هل فلسفة ماركس ثورية أصلا، قياسا بما طرحه نيتشه بعد ذلك؟ أستطيع أن أجيب إجابة مختصرة، إن سلب ماركس من ثوريته ينزع عنه جزءا من قيمته العلمية والفلسفية، بيد أن منح فلسفة نيتشه قيمة ثورية لا يعني سوى منح كل فكر عدمي قيمة تاريخية ومعرفية ووظيفية لن تصب سوى في صالح الرأسمالية بكافة أطوارها.

رابعا: التضاد الفلسفي (2): التاريخ والأخلاق والفكر السياسي

1- الموقف من التاريخ

يتجلى تفاعل الإنسان مع الطبيعة في صور شتى ومختلفة، ولكن هذا التفاعل لا يعني سوى أنه جزء منها، وإن بقي منفصلا عنها في الوقت نفسه، انفصالا يتخذ صورة التعارض في أحيان كثيرة. فالتعارض يدفعه لمواصلة العمل دائما، والصراع يخلق منه عبدا لها حينا وسيدا عليها أحيان أخرى. وما التاريخ البشري سوى تلك السلسلة لا نهائية الحلقات بين الإنسان والطبيعة، كخطوة منطقية أولى، ثم بين الإنسان والإنسان كخطوة تالية منطقيا. هكذا ينظر ماركس إلى التاريخ، وهكذا يفسر الماركسيون حركته. فالثورة المعرفية الكبرى التي طرحها ماركس وإنجلز وبليخانوف ولينين وآخرين في تفسير التاريخ والطبيعة والمجتمع وفقا لمعطيات التفسير المادي؛ أسهمت في أن يصبح الفكر المادي أكثر نضجا،وإن لم يصل بعد إلى الوضع اللائق به نظرا لقصور الوعي الفلسفي عن ملاحقة تطورات العلوم وكشف قوانين عمل أجزاء كبيرة داخل الكون، إضافة إلى دور الفلسفة المثالية المدعومة من النظام الرأسمالي في شماله المتقدم أو في أجزاء من العالم المتخلف؛ في العمل باستمرار على وأد كل تجربة تقدمية ذات سمات مادية، يتم هذا النفي المتعمد للمادية سواء في قاعات البحث العلمي أو في ساحات الممارسة السياسة.

وقراءة التاريخ ومن ثم فهمه، يحتاج إلى نظرية باعتبار التاريخ في النهاية معطى Given يستلزم فهمه بوصفه وحدة تعبر عن واقع حياة الإنسان، ومن ثم فلابد وأن ينطوي على أو يتضمن نظرية ما يتحرك بناء عليها، وليس بشكل قبلي مرسوم مسبقا، ولكن طبيعة المؤرخ نفسها تبحث في دراستها التاريخية عن نسق ما أو نظرية تتحرك بناء عليها. ولذلك كان التفسير المادي للتاريخ كما تجلى في الماركسية حجر أساس في فهمها وتناولها، إذ رفض ماركس وضع أي شيء حديث حتى الآن تحت عنوان "التاريخ History". فكل شيء بالنسبة له كان "ما قبل التاريخ Pre-history"، فهو عبارة عن تنوع ممل يتوالى من وراء بعضه كموضوع عن الاستغلال Exploitation لا يتوقف عن التكرار[424]

بيد أن هذا المنظور التاريخي الذي قدمه ماركس ورفاقه بعد ذلك لاقى معارضة كبيرة -عرضنا لها في الفصول السابقة- ولكن ما يهمنا هنا الآن هو طرح منطق فهمنا للمادية التاريخية.

إن العقل الذي يتعامل مع علوم العصر يكتسب عقلانيته المعاصرة تلك من أجل "تفسير التاريخ وإثبات حقائقه "والاكتفاء بجعل الحتمية ضرورة نظرية يتوقف بعدها الفكر. وتصبح البنية الفوقية للواقع المعاصر منتجا تاريخيا يفهم الواقع بناء على حركة التاريخ، أي صيرورة الماضي في سعيه التاريخي. ويتوقف دور البنية التحتية على كونها مجرد أداة إنتاج بناء فوقي، وكأن غايتها هي ذلك الفعل فحسب، دون النظر لقيمة وأهمية البناء التحتي في تشكيل قيم الإدراك التي تقوم بتغذية ارتجاعية بينها وبين البناء الفوقي، مما يمنح الفكر والثقافة والوعي أدوارا أكبر تحد من سلطة الحتمية التي سادت التجارب الاشتراكية السابقة، تلك التي صادقت على نظرية التطور الخماسي"مشاعي–عبودي–إقطاعي– رأسمالي– شيوعي"، وهو ما أدى إلى أن أصبح مصطلح الحتمية المنبثق عن طريقة في فهم المادية التاريخية مصطلحا تاريخيا وليس مصطلحا فلسفيا، فقد تبنت التجربة السوفيتية- خاصة في المرحلة الستالينية- ومفكروها مقولة أنه تم بناء المجتمع الاشتراكي، ونحن بصدد التحول إلى الشيوعية. وأكد لوكاتش أيضا في محاضرة ألقاها عن المادية التاريخية على خلفية افتتاح معهد المادية التاريخية في بودابست، بأن البروليتاريا انتصرت في معركتها مع البرجوازية.

أدت تلك القناعات المزيفة إلى إمكان ضرب القضية الكلية كلها، أعني نظرية المادية التاريخية، نظرا لأننا وضعنا فكرة الحتمية في مواجهة المنهج العلمي المعاصر الذي أنهي تماما تلك المقولة بعدما رمى هيوم بالجحر في الماء الآسن.، ثم دعمه هايزنبرج في مبدأ عدم التعين في الفيزياء.

أما التاريخ في نظر نيتشه فليس سوى كابوس يأتي إلينا من الماضي ليخيم على حياتنا ويحركها، ونستمد منه المثل العليا والقيم، ويتحدد بناء على أحكامه الأفكار العظيمة والنماذج التي يجب أن يحتذي بها. إنه شيء مشحون بأفكار وأحداث أجنبية عنا، وعندما نستحضرها نصبح كمن يحمل موسوعات جوالة[425]، من خلالها نقول أن لنا تاريخا ما، وبناء على هذا التاريخ نقوم بتربية أنفسنا ومجتمعاتنا وأبنائنا.

وينتقد نيتشه فلسفة التربية عموما ويعتبرها مجرد خطة تهدف لكبت المشروع الفردي والتفرد الإنساني، حينما تصر على وضع السلوك الإنساني وفق معايير مسبقة تحدد الخطأ والصواب، هذا الفعل الذي ينتقده نيتشه يعود هو بنفسه في مناسبات أخرى إلى الدعوة وتمني العثور على عدة رجال يبني بهم الحضارة الجديدة، فالثقافة الحية الأصيلة التي تعبر عن حرية الروح لن تنتج عن التربية التاريخية ولا الثقافة المبنية على العقل الذي روج له سقراط، بل تكون نشأتهم وتربيتهم على تلك الأسس التي يتبناها ويتمناها، كما أن النموذج الأفلاطوني في التربية لا يروق

لنيتشه ويعتبره لا يولد أي عبقرية من أي نوع. إن المجتمع أو الطبقة لا يمكنهما أن يصدرا ثقافة قادرة على تربية صحية وسلمية.

باختصار إن التاريخ والتربية والثقافة المعاصرة أو المستمدة من المجتمعات السابقة التي تتم وفق خطة جماعية، لا تخلق إنسانا يليق بهذه الكلمة عند نيتشه. هنا يعبر مشروع ما بعد الحداثة عن نفسه في فكر نيتشه وامتداداته بعد ذلك لدى المتشيعين له والمنطلقين من تصوراته.

رفض نيتشه تماما كل نظرة تاريخية أو تصور يستند على أحكام الماضي وقيمه وأخلاقياته، فالتاريخ ليس سوى مجموعة هرطقات لا تعبر سوى عن عادات وقيم بالية من أساطير وديانات وأحداث لأناس أقل تطورا منا، ومن ثم فهو استدعاء ضار بفهم اللحظة الآنية التي نكتب فيها ونكتب من أجل تجاوزها.

وقد تبعه في ذلك الموقف العديد من المفكرين والفلاسفة حيث تشككوا في القيمة التاريخية بصفة عامة، وعلى سبيل المثال يوضع "التاريخ" عند هابرماس ودريدا بين علامتي تنصيص لأن نظريتهما في الجزء الأهم منها تقوم على الموقف من التاريخ، وكذا مصطلح الفلسفة أيضا، على عكس ماركس الذي رأى في الدراسة التاريخية تتبعا لجينات التطور الاجتماعي، وفهما لقوانين حركة المجتمعات. وتناول حياة ماركس هو أحد فصول الحركة الثورية في العالم الذي تمدنا دراستها بطرق تشكل الرؤية النظرية والمدارس السياسية في القرن التاسع عشر وامتداداتها في القرن العشرين وحتى اليوم. وكذلك تتبع الثورات الاجتماعية والهبّات الشعبية تقدم لنا أيضا دروسا مهمة في تاريخ وحياة الشعوب.

2- فلسفة الأخلاق

مرت الأخلاق من وجهة نظر نيتشه بمراحل ثلاث، الأولى: ما قبل الأخلاق، وتشير إلى أن نتائج الفعل هي التي تحدد إن كان خيرا أم شرا، والثانية: الأخلاق الارستقراطية، التي تقيم الفعل بحسب درجة كونه إما أخلاقي أو غير أخلاقي بحسب مصدره، والثالثة: أخلاق القوة، التي يدعو إليها في فلسفته. وعندما نبحث في مضمون فلسفة الأخلاق الجديدة هذه، أخلاق القوة، لن نجد سوى عزف متواصل على فكرة الذات وفلسفة الأنا وقيم تبشر بالترويج للمنفعة مثلما تفعل شركات العقارات الحديثة.

ونظرية الأخلاق عند نيتشه على حد تعبير بايربان Urban ,w,m هي أكبر إسهام فلسفي في هذا المجال في العصر الحديث خاصة في كتابه "جينالوجيا الأخلاق".وفي تقدير بعض تلاميذ نيتشه فإن البحث في الأخلاق وأصولها وتأثيرها هو مستقبل البحث الفلسفي بصفة عامة، فمبحثا المعرفة والوجود لم يعد لهما نفس القيمة السابقة التي ميزت عصر الحداثة.

وعندما يتناول نيتشه نظرية القيمة بالنقد والدعوة إلى الثورة عليها، فإنه ينطلق من أن موقف كانط في معالجته للقيمة لم يتجاوز الفهم الكلاسيكي لها، فظل أسير النظرة الحداثية في التفكير، وبالتالي فكانط -بحسب جيل دولوز- طرح نقدا مزيفا للقيم، ورأى-أي دولوز- بناء على ذلك أن الطرح الجذري للقيمة انطلق من نيتشه، ذلك أنه قفز فوق المشكلة الانطولوجية لها، فجعل الانطولوجيا نفسها هي دراسة القيم وليست دراسة الميتافيزيقا.

معنى ذلك أنه وضع القيم الجديدة في مواجهة الميتافيزيقا وبديلا لها، وهذا التضاد أراه تضادا فوقيا، وصوريا وأشبه باستبدال الماء في صورتها الغازية بالماء في صورتها الصلبة. ولكي نؤكد على ذلك سنطرح هذا السؤال، هل يمكن أن نفهم الانقلاب الفكري الذي قدمه نيتشه في نظرية القيم والأخلاق على أفكار أفلاطون وسقراط وأرسطو بوصفه انقلابا على الانحياز للعبيد وعدم الانحياز لأخلاق السادة؟ إنهم يدافعون عن أخلاق السادة فما الذي قدمه نيتشه خلافا لذلك؟ إنه يطالب بوضوح بعلو أخلاق السادة، نعم، سواء استفادت الرأسمالية والدراسات الثقافية التي تعمل في حقلها من هذا الانقلاب أو لم تستفد، فإن المشكلة ليست هنا، المشكلة الحقيقية تكمن في أن نيتشه لم يخرج من المعادلة أو من شرنقة السادة/ العبيد، إن كل ما فعله أنه لم يرفض المعادلة كلها كما يعتقد البعض، على العكس فقد انحاز لأحد أطرافها دون أن يبدلها بالكلية أو يثور عليها كثنائية ميزت عصور الاستغلال عموما. وبالتالي فحقيقة الموقف أن نيتشه لم يطالب بتغيير ثوري وضرب العلاقة نفسها "السادة/ العبيد" بل تبنى رؤية السادة وعبر عنها، وليس في هذا جديد بالكلية. وهو عين ما فعله في موقفه من نقض القيم المسيحية إذ لم يخرج أيضا عن المعادلة "الدين/ اللادين". وبالتالي فإن تغيير المدخلات ليس كافيا لأن نَصِفَ النتائج بأنها ثورية، فمطالبة نيتشه بأن تكون الغرائز هي مصدر الأخلاق الجديدة لا يعني أننا أمام تحول جذري، ذلك أنه لم يستهدف من بناء أخلاق جديدة سوى التنكر لكل مصدر فوقي أو متعالي للقيم، وهذا الإنكار لا يؤدي بالضرورة إلى نتائج موثوق فيها في الحكم على المنتج الأخلاقي الجديد بأنه ذو قيمة يمكن تقديرها والسير على نهجها.

تبقى مشكلة أخرى فيما يتعلق بهذا الأمر قبل أن ننتقل إلى علاقة الأخلاق النيتشوية بالرأسمالية، وهي علاقة قيم نيتشه بما بعد الحداثيين. لقد كان نيتشه صادقا حينما دعى إلى قلب

القيم، ولكن أنصاره فهموا تلك الدعوى بأنها كافية للانتقال بنا إلى ما بعد الحداثة بالضرورة. وقد نقبل أيضا دعوة نيتشه للسوبرمان وإرادة القوة، ولكن أنصاره فهموا أن السوبرمان هذا هو إنسان ما بعد المجتمع الصناعي، ولا افهم بالضبط هل كان ما بعد الحداثيين في حاجة فعلا إلى فلسفة نيتشه أم كانوا فقط في حاجة إلى جرأته في طرح القضايا؟ في اعتقادي أنهم كانوا في حاجة إلى الموقفين، ولكن حاجتهم إلى جرأته كانت أكبر وأغلب وأوضح. وعلى سبيل المثال سنجد أن فتجنشتين قد سار على ذات المنهج في موقفه من القيم، فرأى أنها ذاتية، فالعالم يوجد هكذا، يتبدى لنا على حالته تلك دون أي إشارة إلى أي شيء، ثم تأتي مهمتنا نحن في تحديد ما هو خير وما هو شر، وفقا لتجاربنا نحن، وبالتالي تنشأ القيم، التي ليست بالضرورة تعبر عن حقائق موضوعية. إن الذاتية هي أساس القيم، أي أن ميولنا الذاتية ورغباتنا تضع حدود القيمة وتعريفها. فلماذا لم تؤرخ ما بعد حداثتهم انطلاقا من فتجنشتين؟

إضافة إلى ما تقدم، فإن دعوة نيتشه لقيم جديدة لم تخرج عن التاريخ الفلسفي، فهو يستشهد من التاريخ بأفكار متعلقة بفكرة السادة ونماذج تاريخية تصدق عليهم فكرة السوبرمان، ويطالب بأن قيمهم وأخلاقهم هي التي يجب أن تسود، فيرفض قيم الخضوع والخنوع ويدفع بقيم البسالة والشجاعة والإقدام في المقدمة، إنها كما يقول قيم السادة، قيم النبل والاستعلاء أو بمعنى أخر قيم القوة التي لابد وأن تصدر عن إرادة ذاتية ومنبعثة عن شعور الفرد بذاتيته وتفرده وأنانيته. فإذا كان نيتشه يبشر بأخلاق السادة، فهل يمكننا القول إن نيتشه أتى بجديد؟، ولماذا لا نقول إن ما طرحه نيتشه من تصورات فيما يتعلق بنظرية الأخلاق هو تعبير عن رأسمالية احتكارية استعمارية تحتقر الضعفاء وترفع من قيمة الاحتكار والتنافسية؟، لماذا نقول أن أرسطو وأفلاطون وتوما الاكويني وأوغسطين وهيجل وكانط كانوا معبرين بصدق عن عصرهم ومجتمعاتهم ونمط الإنتاج السائد، ثم عندما نأتي أمام نيتشه ندعي أنه يحلق فوق واقعه ونمط الإنتاج السائد في عصره ومنطق العلاقات الاجتماعية ومنظومة البناء الفوقي الذي عاش في كنفها؟ إن هذا التصور الخاطئ هو أحد أسباب تعثر القراءات لنيتشه، فالفصل بين نيتشه وعصره وقوانين حركته وتطوره هي بداية وضع فلسفة نيتشه في إطار غير واقعي، ويجعل منها أحاجي غير منطقية أو غير راهنيه، حيث يؤكد دوما أن أبناء عصره لم يفهموا فلسفته لأنها فلسفة للمستقبل، وربما كان يبرر بذلك عدم رواج توزيع مؤلفاته أثناء حياته، وهذا مجرد اعتقاد فحسب.

باختصار إن مناقشة فلسفة نيتشه عموما ونظرية القيم عنده بدون جهة إسناد خطأ منهجي، فحتى الكتب المقدسة سنجد أن آياتها لها أسباب نزول، فالواقع هو الذي نسخت منه موضوعات

وآيات الكتب المقدسة. فكيف لنا أن ننكر ذلك على مؤلفات نيتشه ونعتبرها فلسفة تسبح في فضاء الفكر دون مرجعية واقعية لها، أعني دون دراستها في إطار تأثير الواقع عليه وتأثيره هو في الواقع؟، هذه التغذية الارتجاعية بين نيتشه وعصره في تقديري هي المدخل الصحيح لدراسة فلسفته.

وعلى خلاف نيتشه تماما،من الصعب أن نجد في كتابات ماركس موضوعا مستقلا عن فلسفة الأخلاق ، فهو لم يخصص مؤلفا أو جزءا من مؤلفاته حصريا لهذا الموضوع[426]،ذلك أن منطقه التحليلي لم ينشغل منذ البداية بالتصنيف الفلسفي المدرسي، أي لم يتناول موضوعات الفلسفة بصورة مستقلة عن إشكاليات الواقع، ورفض منذ البداية أن يتحول الفكر إلى موجه للواقع، حيث أحل المجتمع الشيوعي محل المطلق الهيجلي. وهذا الإحلال يعني أن كل القيم والأخلاقيات إنما ينزع عنها أي سمة مفارقة أو متعالية، فليس هناك قيما ثابتة أو سابقة على الوجود، ولا أخلاقيات مستقلة عن حياة البشر، وليس هناك أيضا قيما ثابتة أو متميزة عن واقعها. إن قوانين الاغتراب التي تسود الاقتصاد السياسي تنطبق أيضا على الدين والأسرة والدولة والشريعة والأخلاقيات والعلم والفن، لكن الأمر هكذا لأن كل هذه الأشكال شأنها شأن الصناعة هي أشكال للإنتاج الإنساني، ويتجلى الاغتراب في كل الإنتاج الإنساني[427].

تناول ماركس الموضوع الأخلاقي في معرض نقده وتحليله للمجتمع الرأسمالي، ويمكن بالطبع استنباط تصوره الأخلاقي من تلك اللمحات التي وضعها في تصوره للمجتمع الشيوعي الذي دعى إليه وبشر به. ومفاد هذا الموقف أن ماركس رفض بالفعل تصور فلسفة الأخلاق باعتبارها علما معياريا Normative، وأنكر تماما وجود "قيم" و"معايير" و"مُثُل" وراء أو خارج العالم التجريبي للوقائع. ولقد اعتز بأنه لم يسأل ما "يجب" أن يكون، بل تساءل عما هو "كائن"[428]. والسؤال عما هو كائن بالفعل، كان قضية ماركس الأساسية في تناوله لمعظم موضوعاته سواء في نقده لهيجل أو انتقاده لريكاردو أو برودون.. إلخ. إنه لم ينسحق في سحابات السماء الصافية ليحلل الواقع، بل انغمس بصورة مؤكدة فيه، ومن ثم لم تشغله كثيرا القضايا الفلسفية البحتة، ولم يأخذه غرور الفلاسفة فيذهب إلى إعادة تنظيم المستقبل وفقا لتفاعلات تفكيره الشخصي، ربما لذلك لم ينتج ولم يهتم بوضع فلسفة الأخلاق في صياغة مستقلة عن موضوعاته الأخرى.

هذا من ناحية، أما عن مدى انشغال ماركس بالقيمة الأخلاقية بصفة عامة، فليس من شك أن كتاباته وخاصة الايديولوجيا الألمانية ومخطوطات باريس والأجزاء الثلاثة من رأس المال وشذرات في مؤلفات أخرى؛ كانت مشحونة بقدر لا بأس به بالموضوع الأخلاقي، وكلها تشير إلى أن الأخلاق عند ماركس نتاج لتلك القناعات والمفاهيم التي تحددها الطبقة الحاكمة والمسيطرة في مرحلة العبودية أو الإقطاع أو الرأسمالية وتحاول أن تعتمدها بوصفها الأخلاق الرسمية، فالأخلاق ليست مسألة نظرية، ولا هي منتج فردي باستطاعة شخص واحد إبداعه بشكل منفصل عن الوقائع، إنها ممارسة عملية، شكلا لموضوع، انعكاسا لوقائع وقوانين اجتماعية، وإحدى الإفرازات العملية لقوانين الاقتصاد الفاعلة في المجتمع والمحركة للتطور.إن الأخلاق كالاغتراب تماما، كلاهما منتج

أو نتيجة لمقدمات يقف منها ماركس موقف العداء، ويتناولها بوصفها علة التاريخ وأزمة الإنسان الحقة.

وبدلا من أن يظل ماركس يتحدث عن مستقبل الإنسانية والشيوعية في الفراغ بعبارات فلسفية جوفاء، ولغة منمقة تناسب قارئ الطبقة الوسطى؛ انتقل بالتحليل إلى ما هو أكثر واقعية، فعاد إلى التاريخ معتمدا عليه في رصد ممارسات البشر وتطورهم الاجتماعي، كاشفا -عبر مسودات التاريخ- عن ذلك المجتمع اللا طبقي الذي ساد في فترات طويلة وحقب متتالية منذ زمن مضى، ذلك المجتمع الذي تحققت فيه الحرية القائمة على الصراع المنتج في النهاية إلى بناء مجتمع متضامن من أجل تأمين الخيرات.

إن التاريخ هنا، ليس مجرد صفحات تخبرنا عن يوميات أجدادنا، بل البرهان على أن حياة الإنسان يمكن أن تكون أكثر حرية وتضامنا وتكافلا ومشروعية، وربما لهذا السبب هناك من يذهب إلى أن ماركس قد توصل إلى الشيوعية، لدواعي الحرية لا لدواعي الأمن[429]، تلك الشيوعية التي لا تبشر بأية أخلاق، فلا تحمل إلزاما خلقيا، ولا تقدم نصائحها للناس، كما فعل فلاسفة البرجوازية أمثال كانط الذي اعتبر الإلزام الخلقي أحد محاور فلسفته، ونيتشه الذي رأى في الأنانية صورة من صور السلوك الإيجابي، فماركس لم ينزلق لتلك الروح اللاهوتية التي ترغب في توجيه الناس باتجاه فعل خيري وفاضل دون غيره، وإنما يرى أن القيم والأخلاقيات تتوقف عند ذات النقطة التي يتطور عندها الصراع الاجتماعي والسيادة الطبقية أو اللا طبقية.

وعلى سبيل المثال، فقد ضج العبيد عشرات القرون، واستصرخوا الضمائر، ولكن أحدا، لا من الوعاظ ولا من الأخلاقيين المثاليين، استطاع أن ينقذهم من واقعهم المرير وتعاستهم[430]، ولكن شيئا لم يتغير حتى تغيرت علاقات الإنتاج،لم تتحرك القيم والأخلاقيات تحت تأثير الفلاسفة والمفكرين المثاليين الذين يدعون الناس للفعل الأخلاقي الذي يسبق نمط علاقات الإنتاج، بل تغيرت الأخلاقيات حينما تحول الإنسان من العبودية إلى القنانة، ومن القنانة إلى العمل كعامل في مصنع. ولم تتغير أخلاقيات الفرد فقط بل والمجتمع بأسره، الذي تغير فيه كل شيء بدءا من النظام السياسي حتى عادات الزواج، وبالتالي فلا يمكن بداية أن نحكم على الأخلاق بمعايير مسبقة ومطلقة ولا بمعايير نسبية متحررة من أية مرجعية.

ويشير أوجين كامنكا "Eugene Kamenka"1928-1994 إلى أن موضوع الأخلاق اتخذ عدة مستويات في الفكر الماركسي، فهناك أولا رؤية ماركس، وثانيا رؤية تلاميذه ورفاقه وخاصة لينين وإنجلز، ثم هناك ثالثا رؤية الأحزاب السياسية وأهمها الحزب الشيوعي السوفييتي في فترة حكمه لروسيا. وما يشغلنا هنا بصورة عضوية هو موقف ماركس من الأخلاق، وهو هنا يختلف عن إنجلز- الذي اهتم بالتفسير النسبي لها فقط- إذ لا يرى الأخلاق بالمعنى المطلق أو النسبي، بل ينظر إليها بوصفها سمة متحركة ومتغيرة باستمرار بحسب قدرة علاقات الإنتاج على

التحرر من ثباتها ورجعيتها، وهذا موقف مختلف عن النسبية الأخلاقية تماما، فالنسبية هنا تعني أنه في كل لحظة لا يوجد ناظم يحكم الفعل الأخلاقي، وماركس يرى أن الأفعال الأخلاقية لا يمكنها أن تسبق -بالمعنى التقدمي- الفلسفة التي تقوم عليها علاقات الإنتاج.

ومن ثم تكمن إحدى إشكاليات دراسة الأخلاق في الماركسية، في السؤال التالي: هل مبحث الأخلاق هو أحد مباحث الماركسية؟ وإن كانت الإجابة بنعم، فأين هي في إنتاج ماركس؟ وإن كانت الإجابة "لا" فهل يعتبر هذا نقصا؟ الحقيقة أن هناك فارق كبير بين النظر لمبحث الأخلاق بوصفه أحد سمات فلسفة ما، والنظر للقيم والأخلاقيات بوصفها سمة عامة تميز نظرية ما، وفلسفة ماركس يمكن أن ينطبق عليها الوصف الثاني، أي أنها فلسفة ذات طبيعة أخلاقية بالكلية.

3- الفكر السياسي

الصراع هو أهم ما يميز الحضارة الإنسانية، فحينما يولد الإنسان يدخل في صراع مع الطبيعة، ثم مع الواقع الاجتماعي والقيم الثقافية وقوانين العمل ومقاومة الاغتراب ونتائجه وتأثيراته. وأهم مهمة يجب أن يقوم بها الإنسان– من وجهة نظر نيتشه– هي أن يُعمل الشك في كل شيء حوله، ذلك أن الشك هو أهم ما يميز الإنسان، فعندما يولد يرث كل التناقضات من حوله، وهو ما يؤدي إلى اضطرابه وشكه في كل شيء من حوله، ومن ثم عليه أن يعمل على تغيير الواقع المحيط به عبر مجاهدة ذاتية.

فيما ينظر ماركس إلى أن حل إشكالية الصراع لا يأتي إلا عبر الثورات، التي يعتبرها قاطرة التقدم البشري ووسائل المجتمعات لتحرر نفسها من براثن التخلف، وأنها نقطة التحول الكيفي من مرحلة إلى أخرى، وفعل إنساني بامتياز، وهذا ما لم يقنع نيتشه أبدا، فالثورات ما هي إلا محاولة لتخليص المجتمع من أوراق الماضي وزوائده، إنها تأتي لكي تخلص البشرية من شوائب الزمان والتاريخ، وليس من أجل القضاء كليا على الماضي.

وثمة رأي قال به فيلسوف العلم ستيفن تولمن في سبعينيات القرن العشرين ينحو نحو هذا المعنى النيتشوي، إذ يرى أن الثورات لا تغير سوى النظم السياسية، أما التقاليد الثقافية والاجتماعية والتركيبة النفسية للشعوب فلا تستطيع الثورات تغييرها، وهو رأي يخالف مفهوم ماركس عن طبيعة التغذية الارتجاعية بين البنى الاجتماعية.

وانطلاقا من هذين التصورين -الماركسي والنيتشوي- سنناقش موقف كل منهما من الفكر السياسي.

أ- نيتشه والنازية

لم يقدم نيتشه تصورا جديدا في فلسفة السياسة بقدر ما قدم مبررات إضافية لنظريات سابقة عليه، فهو يدافع عن حكم النخبة أو الأوليجاركية ويتفق في ذلك مع أرسطو، ذلك أن النخبة هي القادرة على الحكم والمؤهلة له، والتي تحمل من السمات ما يجعل من حكمها ترقية للشعب ورفع من مستواه نظرا لأنها حاملة لقيم النبل والشجاعة والتقدم والسمو والرقى، وتلك هي الصفات التي يقدرها نيتشه ويراها معيارا للإنسانية.

وانطلاقا من هذا الموقف هاجم الثورة الفرنسية لأنها رفعت شعار "حرية- إخاء– مساواة"، فالمساواة فيها نوع من الظلم بين الأفراد المتفوقين الأذكياء والأشخاص العاديين، وبالتالي لا تدفع لرقي الجنس البشري. يقول نيتشه: طبيعي أكثر هو موقفنا السياسي، نرى مشاكل القوة، فقدر من القوة يعارض قدرا آخر، إننا لا نؤمن بحق لا يرتكز على القدرة على فرض الاحترام، نعتبر كل الحقوق فتوحات[431]

وبالتالي كانت تصورات نيتشه الفلسفية بمثابة الطاقة النظرية الهائلة التي ضخت في شرايين الفكر السياسي الغربي ولا سيما الألماني من أجل انتفاضة قومية كبرى عبرت عن نفسها في أنصع صورها في النازية، التي استلهمت مضمونها من اعتبار القوة وسيلة من وسائل الخير والنفع والخلاص الوحيد من التخلف ومن الشعوب الرجعية غير القادرة على اللحاق بركب التطور.

وإذا ما اتفقنا مع هؤلاء المدافعين عن رؤى نيتشه السياسية في أنها فهمت بطريقة خاطئة لدى المثقفين والسياسيين على حد سواء، وبالتالي تبرئة نيتشه من أن فلسفته تكمن فيها بذور النازية، لو اتفقنا على ذلك بتحفظ، فلا يعني ذلك سوى أن نيتشه لم تكن لديه رؤية سياسية أو فلسفة سياسة واضحة ومحددة تنتج شيئا يمكن الاستفادة منه، اللهم إلا أنه قدم مزيد من الشرعية لقيم الرأسمالية وما بعد الحداثة والليبرالية الجديدة.

ولكن الناظر المتأمل في مقولات نيتشه، وفي الأوضاع التي خرجت بها ألمانيا من الحرب العالمية الأولى يتكون لديه قناعة بأن نيتشه كان حاضرا بوضوح في المسرح السياسي الألماني الذي كانت النازية أهم ملامحه. نعم، كانت النيتشوية أحد مصادر النازية، فقد استلهموا منها ما يتوافق مع نزعتهم الاستعلائية واستمدوا منها حججا سيكولوجية تبرر الغارات على الشعوب

الأخرى والسعي لإبادتها، وفكرة امتلاك العالم واحتلاله بل وتغيير قيمه وأفكاره. وبالرغم من أن النازية بدأت كتيار يمثل الاشتراكية الوطنية بما يحمل ذلك المعنى من نزوع نحو المجموع -الذي لم يقدره نيتشه أبدا- إلا أن النازية استفادت من ذلك المجموع في توظيفه لصالح مقولة نيتشوية بأن فناء المجموع من أجل فرد عمل مجيد وبطولي، الأمر الذي دعم بشدة التوليتارية في الحكم السياسي.

وكما استغل الألمان المقولة النيتشوية، فعل الروس نفس الشيء تقريبا حيث كانت الماركسية أحد مصادر الواحدية السياسية عندما تبنت الثورة الروسية نظرية ديكتاتورية البروليتارية التي أدت في النهاية إلى الستالينية وهيمنة الحزب الواحد وفرض رؤية واحدة- تنطلق من فهم لينين وستالين ومعظم البلاشفة لماركس- في التربية والفكر والثقافة والحياة العامة، حتى في العلوم الطبيعية أحيانا، وحادثة "ليسنكو"[432] تشهد على مدى التدهور الذي أصاب العلاقة بين الماركسية كفكرة تم تأميمها والواقع الثوري في روسيا والعالم.

وجدير بالذكر، وتأكيدا لفكرة استلهام أفكار نيتشه في الفكر السياسي، فإن هناك تجربة موثقة سجلت كيف تحولت أفكار نيتشه وداروين إلى نهج سياسي إقصائي وتصفوي ونازي. فقد أسس "هايكل" وهو في الثانية والسبعين من عمره عام 1906 "عصبة الواحديين"، التي ضمت علماء من تخصصات علمية مختلفة، وخلال خمس سنوات أصبح أعضاء العصبة ستة آلاف شخص من مناطق مختلفة. كانت هذه العصبة هو نواة الحركة الشعبوية الألمانية التي انتهت بالنزعة الآرية التي شكلت الحاضنة الأساسية لظهور النازية لا سيما بعد تأسيس حركة شبابية عرفت باسم إله الجنس الآري "أرتامارتسين" Artamarzen، من قادتها هيملر رئيس البوليس السياسي في عصر هتلر فيما بعد، ورودلف هيس نائب هتلر، وانتهت حركة الشباب بتأسيس حزب ألماني يقوم على نظرية البقاء للأصلح، وأن الأمة هي نخبة بيولوجية. ورغم معارضة الكثيرين لأفكار وتجربة هايكل،حيث يتهمونه بتدنيس الحقيقة، لسبب وحيد هو أن الصورة التي رسمها عن الحياة في الطبيعة لا يمكن لهم أن يرقوا إلى مستواها ليروها بالأعين ويلمسوها بالأيدي[433]؛إلا أنها استمرت ونضجت واستطاعت أن تعبر عن طموح الأمة الألمانية في لحظة حرجة من تاريخها.

فقدت فلسفة نيتشه السياسية الكثير من مؤيديها في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي نظرا لاعتقاد البعض أنها كانت المسئولة عن النازية والداعمة للفاشية، فتقهقرت إلى أدنى مستويات دعمها والاهتمام بها بوصفها فلسفة إقصائية ومتطرفة تدعم نهج الحروب، يقول نيتشه: لن أنصحكم بالعمل، بل بالقتال أنصحكم، ولن أنصحكم بالسلم بل الانتصار، ليكن عملكم قتالا، وليكن سلمكم نصرا[434]. وليست الحرب عند نيتشه محدودة بالصراع على السلطة أو الحدود أو حول قضية سياسية، وإنما تتخذ معنى أكثر شمولا من مجرد جنود وقادة عسكريين يقومون بها، لأنها حرب تنشأ بين النبلاء والصالحين، بين الجديد والقديم، إنها حرب من أجل التطور، من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، إنها حرب على العقل وكل منتجاته الفاسدة. وهذا لا يعني أن الحروب العسكرية لم

تكن من بين أهداف نيتشه ودعوته، بل يطالب بأن تستمر الحروب حتى يتم فيها القضاء على أولئك الذين يقاومون حركة التطور نحو حضارة السوبرمان.

أما ماركس فقد ذهب إلى أن الحروب ليست سوى صراع عسكري بين قوى الرأسمالية أو أي قوي أخري حول تقسيم الغنائم لتحقيق أكبر قدر من الفائض الاقتصادي، مع استغلال النزعات القومية في تأجيج تلك الصراعات، وهو موقف إلتزم به لينين بعد ذلك في مناهضته للحرب العالمية الأولى، فيما شارك نيتشه شخصيا في الحرب الألمانية الفرنسية عام 1870.

نعود مرة أخري إلى نيتشه، حيث لم تستمر حالة العداء لفلسفته طويلا، إذ سرعان ما انقلبت هذه الكراهية إلى عودة مرة أخرى للاهتمام بنظرياته بعدما تبين للبعض أنها قد تم تحريفها واستغلالها من قبل النازية وأعلامها، فتحولت النيتشوية من الفكر السياسي إلى الفكر الفلسفي والنقد الأدبي لتقوم بنفس الوظيفة التي قامت بها النازية متمثلة في مدارس ما بعد الحداثة التي تسعى بجد وجهد إلى نزع كل حق للنظريات الأدبية الأخرى في الوجود.

ولكننا مهما سلمنا بقوة تفكير نيتشه وأمثاله وسطوتهم على العقول إلا أننا لا نستطيع أن نزعم أن فلسفتهم هذه استطاعت أن تمتد إلى الجماهير العريضة كأساس للسلوك الإنساني العام أو أن تتسرب إلى فنون الآداب المختلفة حتى كانت أزمة الضمير العالمي الثانية التي انفجرت في القرن العشرين بسبب الحرب العالمية الثانية[435].

ومرة أخرى شهد العالم الغربي صحوة فاشية ونازية جديدة منذ ثمانينيات القرن الماضي، عبرت عن نفسها في صورة أحزاب يمينية متطرفة كالحزب الوطني الديمقراطي الألماني والتحالف الوطني الايطالي والحزب الليبرالي الديمقراطي الروسي وحزب الحريات النمساوي والجبهة الوطنية الفرنسية ...إلخ، فاليمين المتطرف الذي ينتشر في أوربا الآن هو الصورة ما بعد الحداثية للفاشية والنازية القديمة، حيث ظهرت من خلال أفكار وتيارات سياسية وحركات اجتماعية تشعر بأن حضارة الرجل الأبيض مهددة من خلال الهجرة من الجنوب إلى الشمال، في ظل مقاومة من التكتلات السياسية اليسارية والتقدمية التي تدعم قيم المساواة بين البشر وتدافع عن حق الهجرة، بل وتدعو في برامجها السياسية إلي كل ما من شأنه أن يضعف الهيمنة الأوربية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

ويطلق على تلك الجماعات الجديدة أسماء عديدة منها الفاشية الجديدة والنازية الجديدة والحركات الوطنية المتطرفة، حيث لم يغب نيتشه عن افقها الفكري ومرجعياتها الثقافية، وهذا ما أكده ريتشارد فولن في كتابه "غواية اللامعقول"، فتلك الحركات تحارب الديمقراطية الليبرالية

وتعتبر أن تداول السلطة ليس بالضرورة عملا خيرا، وتنتقد كل صور تدخل الدولة في الاقتصاد وبرامج العدالة الاجتماعية والمساعدات الاقتصادية لبلدان الجنوب، ولا تعتقد أبدا في إمكانية الامتزاج الحضاري، وترى أن النقاء العرقي لا يمكن تجاوزه أو العبث به.

وقد جذبت هذه التوجهات انتباه الملايين من المواطنين في أوربا خاصة في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبعض البلدان الاسكندنافية، ويشير جيف باوتشر إلى أن تلك الأحزاب والحركات الفاشية استطاعت أن تجذب إليها كثيرا من أصوات الطبقة العاملة أيضا،حتى أنه اعتقد أن أعداد المؤيدين من الطبقة العاملة لتلك الحركات والأحزاب اليمينية المتطرفة فاق الداعمين منهم للأحزاب الشيوعية!!،ربما لأن خطاب تلك الأحزاب الفاشية المتطرفة يركز على إجراءات حماية الاقتصاد الوطني والدعوة للحد من استقدام عمالة أجنبية تزاحم الطبقة العاملة الوطنية في سوق العمل، مما يعني أن الدعوات اليمينية المتطرفة لم تتوقف عند حدود الطبقة الوسطى بل تخطتها إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستطاعت أن تجد لها أنصارا من قلب البروليتاريا، تلك الطبقة التي اعتمد ماركس عليها بالكلية في التغيير الاجتماعي والدفع بقوى الثورة نحو القضاء على الرأسمالية وكل إفرازاتها الاجتماعية والثقافية.

وإذا كانت الفاشية والنازية الجديدتين قد اختلفتا عن الفاشية أو النازية القديمة في الكثير من التوجهات، مثل إذكاء دور الفرد ورفض التدخلات المبالغ فيها من الدولة في الاقتصاد؛ فإنها ظلت على عنصريتها الثقافية والمركزية الغربية والشعور بالرقي الحضاري الغربي ومناهضة الهجرة ونتائجها، ومناهضة الحكم العسكري والتضييق على الحريات العامة والخاصة، إنهما فاشية ونازية ما بعد حداثية، استطاعت أن تتواكب مع التطورات التي لحقت بالعالم المعاصر، ومع توجهات الليبرالية الجديدة، مما يعني ويؤكد مجددا على أن فكرة التجاوز النيتشوي ليست سوى عملية انتقال عنيف من طور اقتصادي/ اجتماعي إلى آخر داخل النمط ذاته أو على حد تعبير توماس كون داخل البارادايم نفسه. وربما كان هذا التكيف أحد أسباب قدرة اليمين المتطرف الأوربي على كسب الكثير من أصوات الجماهير، لإنه في نظر جماهيره حراك يسعى للحفاظ على القارة الأوربية والتقاليد الغربية العتيقة، وتيار سياسي يواجه الانجراف نحو مزيد من المساواة أو نحو الإنسان العالمي المتخطي لحواجز اللون والدين والعرق.

ب- ماركس والشيوعية

يختلف الأمر كثيرا في فلسفة السياسة عند ماركس، يقول بول راماديبه في كتابه "الاشتراكيون وممارسة السلطة": وتفكير ماركس ليس تفكيرا فلسفيا أو اقتصاديا فحسب، بل هو

تفكير سياسي قبل كل شيء. والفكرة الأساسية التي يدعو إليها ماركس هي ربط تقدم الطبقة العمالية بتحقيق الاقتصاد الجماعي. ولما كانت هذه الفكرة ذات صبغة سياسية فيجب دراستها في محيط القوى السياسية[436]، بمعنى آخر يقف ماركس عند مفترق طرق في تاريخ الفكر والممارسة الأوربية، وعند لحظة فارقة من لحظات التحول الرأسمالي، وسأتوقف هنا عند ملاحظتين:

الأولى: ظهر ماركس على صعيد الفكر الفلسفي في ظل حضور مثالي طاغٍ تمثل في هيجل وفلسفته وتلاميذه، فقد كانت بدايات الإنتاج الفلسفي لماركس 1839 عندما بدأ يسجل ويطرح أفكاره المادية في المقاربة ديمقريطس وأبيقور في الفلسفة الطبيعية- وربما ينبغي علينا تخيل ماركس الشاب"25 سنة"، وهو يسجل ملاحظاته في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل 1843، ثم في مخطوطات باريس أواخر 1843، 1844، والتي كان جزءا مهما منها موجها ضد الهيجلية-. وإذا علمنا أيضا أن الحصول على وظيفة في إحدى جامعات ألمانيا في الفلسفة كان حكرا على أبناء الفلسفة الهيجيلية؛ سندرك من هذا مدى هيمنة فلسفة هيجل، أي مدى هيمنة المثالية كفلسفة.

ولكن لا يمكن أيضا إنكار الوجود المهم -في الثقافة العامة وليس في الجامعات الأوربية- للفكر المادي الذي كان قد حقق وجودا وحضورا ملحوظين على يد كلود أدريان هلفثيوس ودي هولباخ ودالمبير وهيوم، مستفيدا -سواء حركة الفكر المادي أو ماركس- من نجاح وتقدم مشروع التنوير الغربي الذي أشاع المنهج العلمي والحريات الفردية بدءا من ديكارت وبيكون مرورا بلوك وبيكون ومفكري الثورة الفرنسية. ورغم أنني لا أستطيع القول بأن ماركس لم يستفد كثيرا -وربما لم يلتفت كثيرا أيضا- للفلسفة المادية بالقدر الكافي، ذلك أنه توقف فقط عند حدود التفسير المادي للتاريخ، على تحول التنظير الفلسفي للمادية لممارسة مادية في الاقتصاد السياسي. بمعني هل توقفت مادية ماركس على التنظير الفلسفي فحسب؟

وهنا سنعيد طرح سؤال آخر مرتبط بالسابق، هل نظريتا الطبقة العاملة والثورة الاشتراكية اللتان دعى إليهما ماركس هما امتداد ممارساتي لنظريته المادية؟ بمعنى آخر هل يمكن اعتبار إنتاج ماركس النظري - وتحديدا البيان الشيوعي، كنقطة انطلاق- هو عملية تحول من النظري إلى العملي في أدوات التفكير المادي؟ والإجابة أنني اعتقد ذلك، ومن ثم سيكون من الضروري النظر لفلسفة السياسة الماركسية بمعايير جديدة ستدفع تلك المعايير بمزيد من المبررات بأن الفعل الثوري هو المعيار المنطقي للتحولات الاجتماعية، ذلك أنه لا يتوقف عند حدود استحواذ الطبقة العاملة المنتجة على الحكم السياسي فحسب، بل أنه يعني -في مضمونه- تحقق أو تفعيل القوانين المادية، ومن ثم تَقبُل الأفكار المادية في مجتمع صارت القوانين المادية وفلسفتها هي محرك علاقات العمل فيه.

أيضا، سنلاحظ دائما أن الفكر المادي لا ينتج من أعلى أو يفرض من سلطة ما -كالحزب الشيوعي السوفييتي مثلا حينما فرض المادية الجدلية على تلاميذ المدارس- إذ لم تكن علاقات العمل أثناء التجربة السوفييتية منتجة للتفكير المادي. وسنلاحظ أيضا أن وجود مفكرين ماركسيين ماديين ليس كافيا لاعتبار المادية متحققة، فالتحقق الفلسفي للمادية على مستوى النظريات ليس سوى أساس نظري لبناء حضاري يجب تشييده، وطالما بقيت الأفكار النظرية الماركسية المادية في حيز الثقافة الفردية أو حتى في حيز جماعات ماركسية ما ستبقى المادية شيئا موجودا ولكنه غير متحقق.

إذن بقيت مادية ماركس خارج إطار التاريخ الاجتماعي، وإن كانت حاضرة بنسبة ليست كبيرة في التاريخ الثقافي متمثلا في مدارس النقد الأدبي الماركسي ودراسات تحليل المجتمعات وبعض مناهج النضال الطبقي في أماكن متفرقة، مما يعني في النهاية أن الربط بين الفلسفي والسياسي كما أشار رامادييه لا يزال يغيب عنه الجسر الواصل بينهما، أي تحول التفكير المادي الفلسفي إلى ممارسة مادية سياسية في صورة تغيير علاقات العمل. وأود الإشارة في نهاية تلك النقطة إلى أن التحول الثوري عبر الطبقة العاملة وحزبها في علاقتهما بالفلسفة المادية الماركسية بمثابة المادة المتشكلة في علاقتها بالهيولي-بالتعبير الأرسطي- وستظل المادية معلقة في الأطر النظرية حتى يتحقق مجتمع المستقبل، على حد تعبير كاوتسكي.

الثانية: أن نظرية ماركس السياسية تتخطى تلك التحليلات التي كانت تعطي الطبقة الوسطى دورا مميزا في التقدم الاجتماعي والتحولات الثورية، إنها إذن تمنح القوة والقدرة في يد الطبقة العاملة،مما يحدث تغيرا جذريا في مفاهيم الفكر السياسي وتصورات فلسفة السياسة أيضا، وبالتالي لم يعد التقدم الاجتماعي مرهونا بقدرة البرجوازية فقط، بل صارت البروليتاريا هي صاحبة الدور التاريخي في ذلك، لأنها صاحبة المصلحة في تغير نمط الإنتاج، نظرا لأن البروليتاريا شكلت قوة ضغط وعنصر ذا أثر في الحياة الاجتماعية الأوربية، فالحركة الأممية العظيمة للبروليتاريا كانت الظاهرة الاجتماعية الأبرز في القرن التاسع عشر[437] . ويرجع الفضل بالطبع إلى ماركس حيث ظهرت على يديه رابطة الشغيلة الأممية، أو الأممية الأولى عام 1864، فلأول مرة في التاريخ الحديث تتكون رابطة تدعو لوحدة الطبقة العاملة في كل المناطق الصناعية بغض النظر عن النضال القطري. لقد كانت قيمة هذه الرابطة أنها أكدت أن الطبقة العاملة- التي كان تعدادها في ذلك الوقت لا يزيد عن مليونين ونصف في كل أوربا- بدأت تدرك ذاتها ودورها التاريخي كطبقة.

ومنذ أن ظهرت الرأسمالية على ساحة التاريخ وبذور معارضتها بدأت في التشكل والرفض والمقاومة، فلم يكن القدر متعاطفا مع البرجوازية الأوروبية التي قدمت التضحيات من أجل التخلص من هيمنة الكنيسة وسطوة الإمبراطوريات، وسعت بكل جدية من أجل تدمير روح العصر العتيق، وبذلت لأجل ذلك جهودا سجلها التاريخ في صدر صفحاته وفي صدارة إنجازاته. حقا لم يمهل

التاريخ العقل الأوربي المساحة الزمنية المناسبة لكي يفخر بما حققه إذ سرعان ما تحول هذا العقل وذلك العصر إلى عقل استعماري وعصر توسعات كبرى واستلاب اقتصادي لبلدان الجنوب، وهو تحول فرضته قوانين التوسع ومتطلبات التراكم، الأمر الذي أشعل مناخ المعارضة لها مبكرا جدا.

وسنلاحظ أنه مع نمو وتطور النظام الرأسمالي– لا سيما المرحلة الصناعية- بدأت تظهر صيحات الاعتراض عليه منذ اللحظات الأولى لولادته، ففي القرن الثامن عشر أصدر موريللي Morelly كتاب"رسالة في فضائل ملك عظيم"، عام 1751، يتناول فيه تصوره لمجتمع شيوعي، ثم كتاب "ناموس الطبيعة" في 1755، دعى فيه إلى إقامة هذا المجتمع الشيوعي، حتى لو أدى الوصول إليه إلى صراع دموي، لأنه لا بديل عن إقامة هذا المجتمع كي نضمن توزيع الثروة بالتساوي بين الناس، لأن الشر كله يكمن في الملكية الخاصة ورفع شعار"من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته".

ومن المهم هنا أيضا الإشارة إلى المحامي الشهير سيمون هنري لانجيه الذي اتخذ موقفا عنيفا من استغلال الرأسمالية عبر مجلته "حوليات سياسية"، التي حرض فيها على النظام الرأسمالي، وحذر من ثورة شعبية تشبه ثورة سبارتاكوس، وهاجم البرلمانات التي تنحسر مهمتها في إصدار وسن القوانين التي تدعم الملكية الخاصة. وأخيرا سنجد "جابرييل مايلي" حيث أشار فيما بعد 1748 إلى أن النظام الشيوعي هو النظام الأمثل للبشرية.

أما في القرن التاسع فسنجد الكثير من العلامات المضيئة النظرية والعملية، ولكنها ظلت في إطار الطوباوية. سنلتقي أولا بسان سيمون الذي يعد علامة فارقة ومهمة في تاريخ التطور نحو الفكر الاجتماعي عامة والاشتراكية بصفة خاصة، وقد أصدر سيمون كتاب "المنظم" طرح فيه أفكاره الخاصة بمجتمع جديد أهمها أن البشرية أصبحت في حاجة إلى بناء عالم اشتراكي جديد بديلا لهذا النظام الرأسمالي الفاسد. ومن سان سيمون إلى روبرت أوين الذي قدم بنفسه نموذجا شيوعيا كميونيا في إحدى قرى الريف البريطاني وعمل على توزيع أرباح المصنع الذي اشتراه على كل العمال دون تراكم أي نوع من فائض القيمة لصاحب المصنع، وقدم بجوار ذلك الكثير من الخدمات الاجتماعية للعمال كالتعليم والرعاية الصحية وما إلى ذلك. ومن أوين إلى شارل فورييه الذي أشار إلى أهمية الكميونات في بناء المجتمع الاشتراكي.

ثم كان البيان الشيوعي هو شفرة التغيير في فلسفة السياسة العالمية، ورمزية ميلاد المشروع الاشتراكي الماركسي بما قدمه من رؤية عامة تأسست بناء عليها نظرية السياسة ومنطق الثورة الاشتراكية وفلسفتها. هذا في المعنى العام لأهمية المانيفستو، ولكن هناك أيضا نتائج ثانوية على

درجة من الأهمية لا يمكن تجاهلها، فالبيان كان أحد أسباب ذيوع صيت وشهرة ماركس في الأوساط الثورية والتقدمية والاشتراكية الأوروبية، أضف إلى ذلك أنه ربط بين النضال العمالي والمطالب الاقتصادية المطالبة بالاقتصاد الجماعي، وبين الحركة الثورية العالمية والنضال الثوري المحلي. لقد شكل البيان الشيوعي وثيقة تاريخية وضعت ملامح مشروع نقدي ونضالي للطبقة العاملة في العالم ورسم خريطة نظرية سياسية انقلبت على أثرها مصفوفات المفاهيم السياسية، بل وتخطت حدود تلك الطبقة وصارت تعبيرا عن ثقافة التجاوز الثقافي والحضاري للعالم الرأسمالي.

من جهة ثانية، خاض الماركسيون وأنصار الاشتراكية العلمية صراعات مريرة على كافة الأصعدة مع الرأسمالية العالمية لا تزال مستمرة إلى اليوم. بيد أن تلك المعارك الفكرية والسياسية لم تكن هي الحرب الوحيدة التي شنها الفكر الاشتراكي على خصومه. فالمؤكد أن الصراع الفكري كان سمة أساسية في تاريخ الاشتراكية العلمية منذ بدايات ماركس وإنجلز الأولى وكتابتهما في الشيوعية. ولم تكن معارك ماركس الفكرية والسياسية التي خاضها طوال فترة إبداعه الفكري ونضاله السياسي بدءا من هيجل وفورباخ وبرودون ولاسال وباكونين...إلخ، هي النموذج الوحيد، بل لم تتوقف معارك الماركسيين لحظة واحدة منذ صدور البيان الشيوعي حتى الآن، بما يعكس قدرة الماركسية على الصمود في المجالين الفلسفي والسياسي.

وإن كان ثمة ارتباطٌ لا يجب إنكاره بين فلسفة ماركس والفكر السياسي المنتسب إلى الماركسية، إلا أن هذا الارتباط لا يعني أن ثمة تطابقا بينهما، فالتطابق يعني أن الماركسية نسق مغلق، وأن التطبيق السياسي هو تعبير أمين عن إنتاج ماركس العلمي، وهذا أمر غير منطقي إذ تظل مجالات التطبيق مجرد رؤى قابلة للنقد والتفنيد ومقاربة عملية لتصورات كل حركة ثورية عن الماركسية.

والحقيقة أن ما تشهده الحركة الاشتراكية والشيوعية من تراجع ملحوظ في العقود الثلاثة الأخيرة- لم تشهد نظيره منذ أن صدر البيان الشيوعي 1848- انعكس بكل تأكيد على قوة وتأثير قوى التقدم العالمية، وفي القلب منها الأحزاب الشيوعية في كل أنحاء العالم. والأخطر من ذلك هو تراجع المقولة الشيوعية بصفة عامة في ساحة الفكر الإنساني المعاصر بفعل عوامل كثيرة من أهمها:

1- الدور الذي احتلته دراسات ما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة، حيث شكلت ستارا كثيفا من الضبابية بين البشر ودوافعهم في تغيير النظم الاجتماعية، وهذا ما أشار إليه بوضوح فريدريك جيمسون، حينما قال إن الاشتراكية بما هي رؤية للحرية– الحرية من القيود الاقتصادية والمادية

المرفوضة والتي يمكن تفاديها، والحرية بما هي الممارسة الجماعية– مهددة في زماننا على صعيدين إيديولوجيين معا: صعيد "النضال السردي"– بحسب تعبير ستيوارت هول- أي النضال للسيطرة على مصطلحات الخطاب السردي وقواعده، المشتبك في سجال حول نظام السوق مع التاتشرية على الصعيد العالمي، وصعيد أعمق يشتغل على إثارة المخاوف من الدعوات الطوباوية وتأجج الفزع من التغيير[438]. إن الخطاب ولغته وأساليبه أصبحت هي ايديولوجيا الثقافة الجديدة، وميدان الحرب الثقافية، فلم يكن اهتمام ميشيل فوكو، مثلا، موجها إلى القسمة بين دال ومدلول، بل كان اهتمامه موجها للملفوظات والخطاب وكيفية إنتاجه[439]

2- الاتجاهات الفلسفية الجديدة التي استندت بصورة جذرية على فلسفات العدم واللاعقلانية واللاشعور، حيث أثرت بعض مدارس الوجودية خاصة هايدجر وياسبرز على المحافظين الجدد الأمريكيين وخاصة لدي شتراوس وآين راند، كما أثرت أفكار أدرنو وفوكو ودريدا وفاطميو على مدارس النقد الأدبي والفن والموسيقى. حتى تم تقديم فلسفة الحداثة بوصفها أحد عوامل الرجعية، فلقد بيَّن نيتشه كم كان سهلا، ذهابا من شوبنهاور، أن يصير المرء عاملا نشيطا مضادا– للثورة، في الفلسفة[440].

3- التحولات والمتغيرات الاقتصادية التي تدعم الحرية المطلقة للسوق وحركة التجارة، كما عرضنا لها في الفصل الرابع.

4- العولمة الثقافية، وما صاحبها من توجيه العقل الجمعي الإنساني باتجاه قضايا وموضوعات تكفر بالتغيير وتدعم الأنماط الاستهلاكية ....إلخ.

إن هذه المتغيرات تفرض على الماركسيين ضرورة مراجعة أنفسهم وتجديد خطابهم لكي يثبتوا ديناميكية الماركسية، وقدرتها على تقديم إجابات متجدد لمتغيرات فرضها الواقع. لذلك تصبح دعوات التجديد-تجديد الفكر الاشتراكي على صعيد عالمي ومحلي- ملحة وضرورية.

ولكن سيبقى السؤال الأولي ومفتاح التفكير، هل نبحث عن تجديد متماهٍ أو متكيف أو متصالح مع ذلك الواقع الذي رسمته ليبرالية فشلت في مواصلة مشروعها الاقتصادي والثقافي وأنتجت لنا موت الإنسان وموت اللوغوس؟ بمعنى آخر، هل التفكير التجديدي بالمنهج الاشتراكي في ظل مناخ يسعى لقتل كل شيء على هذه الأرض يصلح لأن ينتج لنا قيما جديدة؟ لقد حولت الرأسمالية الإنسان إلى كائن متوحش، فعلا وقولا، فهل تصلح دعاوى الاشتراكية في ظل هذا العالم؟. بكل تأكيد، فإذا كان العالم في حاجة إلى قيم الاشتراكية في السابق، فهو أحوج ما يكون إليها الآن وخاصة بعدما صار الكوكب معرضا للخطر المحدق جراء انتهاكات الطبيعة التي تجري علي قدم وساق.

لقد كانت دعوى ماركس تنطلق من فضاء العقلانية والحداثة، لذلك وجدت من يتبناها ويقدر قيمتها، أما اليوم فالبربرية الرأسمالية انتهت تقريبا من قتل كل قيمة في التاريخ، وصار الحاضر ليس سوى ممارسات اللذة- كما يقول بارت- أضف إلى ذلك الوضع العالمي للفكر والثقافة ونمط الحياة، وسنجد أيضا تغييرا مهما طرأ على مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا، وفكرة الدولة الوطنية وقيمتها وأهميتها، والتعددية الحزبية وتداول السلطة وصولا إلى منهج تربية الكادر الاشتراكي نفسه.

وأنا شخصيا لست ضد إعادة النظر في المفاهيم والقيم الاشتراكية والأفكار المرتبطة أو المؤسسة لها، فالجدل الداخلي للاشتراكية لم ينته أبدا في أي لحظة سواء في حياة ماركس أو بعد وفاته، سواء قبل الثورة الروسية أو بعدها؛ بيد أن الممارسة النظرية التي تمت بعد انهيار الكتلة الاشتراكية اتخذت منحىً أو مسارا إجباريا في اتجاه التنازل عن جزء كبير من فلسفة ماركس، ولم يكن نتيجة مناقشات وحوار داخلي بين اليسار العالمي.مما يعني أن الاشتراكيين كانوا ردة فعل لضربات متلاحقة من خصوم الماركسية في الربع قرن الأخير بصفة خاصة وفي القرن العشرين بوجه عام، حيث ظل خصومها يحاولون اختزال مقولاتها وتوجيهها بوصفها مجرد مشروع نقدي للرأسمالية وليست بديلا جذريا وحضاريا. وفي الوقت نفسه سعى بعض أنصارها إلى وضعها في أطر إيديولوجية مغلقة، وفسروها تفسير آليا حتميا، أما الاتجاه الثالث فقد جاء من أولئك الذين اعتبروها إحدى إنجازات القرن التاسع عشر وماتت مع تطور الدراسات الثقافية التي دفعت باتجاه معاداة الايديولوجيا عموما، ونظر الاتجاه الثالث هذا لماركس -على أحسن الأحوال- نظرة تاريخية أو كظاهرة ثقافية قدمت إسهاما فكريا ضد المشروع الحداثي الغربي، وانتهت الظاهرة– ظاهرة ماركس- بموت الحداثة والدخول لمجتمع ما بعد الحداثي.

إن المشروع السياسي الذي طرحته الماركسية في أبعاده النظرية والعملية يتناقض تماما مع المشروع الرأسمالي بكافة أطيافه ومنطلقاته الفلسفية والاجتماعية، فالصراع في الماركسية يتخذ مسارا طبقيا، وكل تفسير لحركة المجتمعات وانعكاساتها على الفكر السياسي لابد وأن ينطلق من تقييم مستوى الصراع الطبقي. لذلك سيبقى المشروع السياسي الماركسي هو التحدي الأول لفلسفة السياسة الليبرالية سواء انطلقت من مؤلفات هيجل أو تأثرت بنزعات نيتشه المتطرفة ضد الجماعات البشرية.

خامساً: ما بعد الحداثة.. البحث عن طريق

جاء حضور ماركس ونيتشه في لحظة تاريخية عنيفة، تضع فيها أوربا لمساتها الأخيرة في ترسيم ثقافة جديدة تنهي بها ملف العصر الوسيط الذي استمر قرونا طويلة، لتخوض مرحلة بدت فيها أكثر ثقة في مناهجها وأدواتها، وأكثر يقينا بأن التقدم الذي تحرزه بشكل خطي يكسبها مشروعيات عديدة من بينها، مشروعية استكمال الحقوق المدنية والاجتماعية، ومشروعية التقدم العلمي. وكذا مشروعية الاحتلال والتوسع.

حقا، إن النزوع التطوري مع التوجه الاستعماري في النظام الرأسمالي سارا جنبا إلى جنب، وقد كان ماركس، ثم نيتشه بعد سنوات، على وعي بتلك الحالة المزدوجة التطورية/ الاستعمارية في العقل الغربي، وإن اختلف تناول كل منهما لحالة الفصام هذه كل بطريقته الخاصة. وبالتالي يمكن القول بأنهما انطلقا من نقد الحداثة بهدف ترسيم دوائر انتماء جديدة في الفكر الفلسفي الغربي. واعتبارا منهما بدأ تاريخ الفلسفة يأخذ منحىً مختلفا تمحور بالأساس حول استعداد الفلسفة لأن تشارك الخطباء والسياسيين والأحزاب برامجهم التجريبية، واستلهام فناني ونقاد الأدب والسينما والمسرح لمفاهيم أو نظريات ماركسية أو نيتشوية. والباحث في الثقافة المعاصرة لا يمكنه أن يستمر في طرح فرضياته دون إنزال ماركس أو نيتشه من عرش الفلسفة إلى حيز الكتابة في مشكلات الواقع، إنهما تأسيس جديد للحضور الفلسفي أو بمعنى آخر يمثلان عقلا فلسفيا جديدا بعد ثنائية أرسطو وأفلاطون، ولكن هذا القول لا يعني شرطا أن حضورهما الفلسفي كان على نفس القدر أو التأثير أو الأثر، بل نحن نقرر فقط واقعة عامة لا تعدم التفصيلات التي ترقى لدرجة من الأهمية بحيث يصبح الطرح غير ذي جدوى بدونها.

ورغم هذا التعارض، وذاك الاختلاف، فإنهما بقيا ظاهرتين فلسفيتين وثوريتين في الثقافة المعاصرة، انشغل بهما معظم المهتمين بالحقول المعرفية في العلوم الإنسانية. ولكن اللافت للانتباه أنه رغم معاصرتهما لبعضهما البعض، فإن نيتشه لم يكن ليرى ماركس رؤية الفيلسوف أو الباحث الذي ينبغي الاهتمام بما يكتب، والعكس أيضا صحيح إلى حد كبير، فلم تجمعهما خيوط مشتركة على سبيل المرجعية أو الإشارات البحثية أبدا.وهي ملاحظة لا تعني بالضرورة موقفا شخصيا، بقدر ما تعني أن كل منهما -كمشروع فلسفي- عمل في حقل مختلف بالكلية، بحيث أضحى استدعاء

أحدهما للآخر غير ذي جدوى.وهنا سنبحث في إشكالية "ماركس ونيتشه" كمسارين متناقضين سعى كل منهما لإدراك عالم جديد، عالم ما بعد حداثي أو ميتا- حداثي Meta-Modernism.

1- الحداثة من الحضور إلى الغياب

قدمت التجارب الفلسفية كل إمكاناتها من أجل دعم الحداثة في شتي مجالات الفكر والحياة والوجود. ورغم كل ما قدمته فلسفة الحداثة للإنسانية، إلا أن ما بها من عيوب دفعت الكثير من المفكرين والفلاسفة إلى توجيه سهام النقد لها أو لبعض أجزائها، وقد سعى كل من ماركس ونيتشه إلى الانقلاب على الحداثة التقليدية، فكلاهما انتهج نهج التجاوز، حيث رأى ماركس التجاوز في القضاء على الملكية الخاصة وتغيير نمط الإنتاج، فيما ذهب نيتشه إلى أن التجاوز يتم من خلال تفجير معادلة علاقة الثقافة بالطبيعة، وإعادة تعريف مفهوم الإنسان. كانت الميتافيزيقا التي ناهضها ماركس هي تلك التي ترسخ للعلاقة الرأسية بشموليتها، سواء كانت دينية أو اجتماعية أو اقتصادية وعبرت عن نفسها في صور شتى، كالسيد والعبد، البارون والقن، السماء والأرض ...إلخ، ولذلك انشغل بالاقتصاد السياسي بوصفه العلم الذي يدرس علاقات الإنتاج والتوزيع، ومن ثم بناء المنظومة الاجتماعية وفقا لمنطق هذا النمط. وحقا قال:إن الفرق بين الشراء بسعر والبيع بسعر آخر ،هذه الفروقات جعلت الرأسماليين يستمرون رأسماليين، وجعلت العمال أن يبقوا عمالا - فالأول ظل يمثل طبقة الجبابرة والأسياد، والثاني ظل يمثل طبقة العبيد- وهذا الفرق يبقى للأبد إذا بقيت نفس الأحوال[441]، وطالما بقيت نفس الأحوال هكذا، فلا تنتظر تغيرا جذريا في البنى الثقافية أو الطبقات الاجتماعية.

فيما كانت ميتافيزيقا نيتشه التي ناهضها هي تلك الروح المجهولة التي نعرف بها الحقيقة ونفهم منها الذات، وتلك الكلمات التي اكتسبت معانيها من طرازٍ لغوي قديم وضع الفهم البشري في سجن لا باب له. ولأن اللغة كانت أداة مهمة في فلسفة نيتشه، لذلك جاءت شاعرية وصوتية تركز على جمال العبارة وشعريتها بدلا من شفافيتها وقدرتها على تقديم حقيقة ما [442]، إنه لا يسعى من خلال اللغة للكشف عن الحقائق.

لذلك فكلاهما دعى إلى ضرورة الثورة، ولكن ثورة ماركس كانت على الرأسمالية وأجهزتها المعاونة ثقافيا وفلسفيا وسياسيا واقتصاديا، بينما جاءت ثورة نيتشه على الخطاب التقليدي الذي بدأ من سقراط وانتهى عند كانط وهيجل، ومن ثم ظل نمط الإنتاج لدى نيتشه ليس عائقا أمام تقدم البشرية، فمن الممكن أن يرتقي الإنسان في ظل تلك المعادلة الاقتصادية / الاجتماعية.

وقد نتج عن المقولتين الماركسية والنيتشوية ثلاثة اتجاهات عكست موقفا نقديا من الحداثة، ومارست التجاوز، وإن لم تكن ممارسة شاملة. وهي: مدرسة التأويل أو الهيرمينوطيقا التي انقضّت على مقولات الحداثة وانتهت بفكرة الموت "موت الإله -موت الإنسان - موت المؤلف...إلخ"

والانطلاق نحو عالم متشظي يعبر بوضوح عن الواقع ويضرب فكرة المركزية في مقتل. أما الاتجاه الثاني، فقد تأسس على المقولة الماركسية واتخذ صورا مختلفة في علاقة الفكرة بالواقع. بينما يعتبر الاتجاه الثالث استكمالا لمهام الحداثة -بصورة أو بأخرى- مع بعض التطورات، فكانت أفكار هابرماس نموذجا لذلك، إذ يعتقد أن الحداثة لا تزال باقية ولم تنجز مهامها ومشروعها بعد حتى ندعي أو ندعو إلى تجاوزها والقفز لما بعد الحداثة لمجرد أن كتب دو سوسير عن فصل الدال عن المدلول. إن ما بعد الحداثة ليست أكثر من ورق بنكنوت مطروح في السوق بدون غطاء من سبائك الذهب كاحتياطي له. وربما كان هذا الاتجاه الثالث هو أقل الاتجاهات وضوحا نظرا لتصنيفه من قبل الباحثين في الاتجاه الثاني مرة والاتجاه الأول مرات.

إذن، نظر كل من ماركس ونيتشه للحداثة الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نظرة سلبية، ولذلك قرر كل منهما أن يدعو إلى تجاوز تلك اللحظة تجاوزا بنيويا، أو إن صح القول تجاوزا كليا. وإن كان نيتشه يرى في الماضي كل شيء همجي ولا إنساني باستثناء بعض شذرات من العصر اليوناني، فإن ماركس وجد في الحداثة الغربية ما يمكن البناء عليه من أجل إحداث قفزة ثورية للمستقبل. واعتقد أن المقدمات الكلاسيكية التي تحدث عنها بليخانوف ولينين عن مصادر الماركسية ومقدماتها كانت إلى حد بعيد تعبيرا عن المقدمات النظرية والتجريبية لماركس في إنتاجه العلمي. أما نيتشه، ومن بعده المفسرون، فقد رأوا أن الحياة وصلت إلى حالة من الانحلال واليأس ولم يعد للوجود معنى أو قيمة، ومن ثم كان من الضروري أن يصل الناس إلى حالة من العدمية وفقدان الأمل في تحسن الأوضاع طالما استمرت تلك الأفكار السائدة هي معيار المعارف والسلوك. إن التشاؤم والعدمية ضروريان للانتقال لمرحلة أخرى في طور الحضارة، أو مرحلة جديدة تنفي كل ما سبقها من تجارب إنسانية.

وإن كان ثمة فارقٍ مهمٍ بين ماركس ونيتشه في موقفهما من الحداثة ومقولاتها وتوجهاتها، فعلى خلاف نيتشه الذي دعى إلى هدم كل ما انبثق عن الحداثة -اللهم إلا الحريات الاقتصادية بالطبع- فإن ماركس استهدف من نقده لبعض مقومات الحداثة محو الاغتراب الإنساني، وبالتالي فإن نقد الحداثة لا يعني الوقوع في الأسر النيتشوي، وليس معنى أن الفكر الغربي لا يريد أن يقر بضرورة ماركس، على الأقل على صعيد المقولة الفلسفية والتحليل الاقتصادي؛ فمن غير المعقول أن ننسحق خلف هرطقات الإنسان الأعلى والعود الأبدي، بحجة أننا نريد أن نتفلسف.

لقد غير ماركس وإنجلز من مهام الفلسفة والفيلسوف وصار التغيير هو أحد أهداف التفلسف، بعد أن صارت الفلسفة هي إحدى وسائل الفهم الإنساني للواقع المعيش سواء كان معيشا لذات فردية

أو لذوات جماعية أو اجتماعية، في المقابل فإن وجود نيتشه في الحقل الفلسفي واللغوي والنقد الأدبي وعلم النفس ليس مبررا لمشروعية توجيهه للفكر العالمي المعاصر.

وكما سرد ادوارد سعيد ذات مرة أن سارتر قد دعى مجموعة مفكرين لمناقشة موضوع الصراع العربي الإسرائيلي، وكان اللقاء مقررا له أن يتم في منزل ميشيل فوكو، ولكن فوكو لم يكن حاضرا، فتركهم وذهب للقاء أصدقاء له على المقهى، وحينما سأله سعيد، لماذا لم تحضر لنستمع لرأيك في الموضوع، وكان رد فوكو عليه: إن الأمر لا يعنيني من قريب أو بعيد!! حقا ما يعنيهم قضايا أهم من وجهة نظرهم تتعلق بتاريخ الخطاب والجنون وسلطة المعرفة، تلك هي الفلسفة التي يريد الغرب الرأسمالي الآن أن يروج لها.

إن ماركس هو الأفق المحاصر للفلسفة البرجوازية، هو الذي سيحول كثير من مؤلفات الفلاسفة إلى مخازن التاريخ، لذلك فالتحايل على ماركس يبدو تاريخيا، وضروريا. وأيضا كما يقول الاقتصادي الألماني المتطرف فون هايك في كتابه "الطريق إلى العبودية"، الذي انتقد فيه الاشتراكية: إن العدالة الاجتماعية موضوع لا يجوز للمرء أن يشغل نفسه به، لأن ما حققته الرأسمالية من إنجازات يمنع- كما يقول المنظر الاقتصادي فريدمان- البشرية من التمرد عليها، فقد وجدت فيها ضالتها المنشودة نحو حياة أكثر رخاء وسعادة. إنها إذن– كما يعتقد فوكوياما– نهاية التاريخ! وعلى كل فكر معاصر، وفلسفة محايثة وتجربة إبداعية مطروحة أن تبذل قصارى جهدها للكشف عن قيمة الإنسان، بشرط واحد، أن تظل بمنأى عن نقد بنية النظام الرأسمالي، أعني قانون حركة رأس المال.

2- النقد الزائف والوعي النقدي

يكاد الفعل النقدي أن يكون عملية متصلة بالفكر الإنساني عموما في كل الحضارات المؤثرة والفاعلة في التاريخ البشري، ولا نستطيع الحكم على غياب التفكير الناقد، وإن تباينت مستوياته من مرحلة إلى أخرى. ولكن المؤكد أن الفعل النقدي، ومن ثم المذهب النقدي قد سجل حضورا واضحا في القرون الأربعة الأخيرة لاسيما في الثقافة الغربية. وفي معظم الفلسفات المهمة في تاريخ الفكر تأتي المقدمات غالبا كتصورات نقدية تجادل ما سبق من أفكار، ثم تطرح ما هو بديلٌ أو جديدٌ على صعيد البراهين والنتائج والنظريات، حدث ذلك مرارا، ويحدث دائما، فقد انتقد هيجل كانط، ثم انتقد ماركس هيجل، كما انتقد نيتشه كانط أيضا ومن قبله سقراط، ومن بعده شوبنهاور، وانتقد الكثيرون

نيتشه وماركس معا، وإن ظلت أدبيات كل فيلسوف أو مفكر صفحة من سجل تاريخ الفكر الإنساني لا يمكن تجاهلها.

ومن وجهة نظر المدارس الفلسفية والأدبية والسياسية، تبقى الرؤى التي تتبناها كل مدرسة أو اتجاه حاصلة على مساحات دعم وتعضيد من قبل أنصارها في مواجهة التيارات والاتجاهات الأخرى، إذ في الغالب، ينظر كل اتجاه إلى إنتاج الآخرين وتصوراتهم النقدية بوصفها نقدا زائفا، أو مخالفا لمفهوم "الحقيقية" كما يرصدها قاموسهم المعرفي. فالماركسيون ينطلقون في تحليلاتهم من التطور الاجتماعي الاقتصادي، ويرون كل الظواهر بناء على ذلك المنظور، والليبراليون يحددون خطوطهم الفاصلة بناء على قيم الحرية الاقتصادية والسياسية والتنوع الاجتماعي، فيما ينطلق الهيجليون من مسلمة الدور المحوري الذي يقوم به المطلق في التاريخ الكلي.. وهكذا دواليك.

وحينما نختص بالبحث وتحليل الوعي النقدي والنقد الزائف فيما يتعلق بماركس ونيتشه، انطلاقا من منظورنا المعرفي وحدود وعينا بالواقع، فلن نستسلم للمقولات بوصفها منتجا عقليا افرزها عقل متقد أو منطق صوري، بل سننحاز جبريا لمقولة أن الواقع يعبر عن نفسه في صور شتى من بينها كصورة ذهنية في عقول البشر، ومن ثم تصبح تلك الصورة معتقدا، ومنطلقا لتركيب قضايا أخرى تلزم عن مركبات تلك الصور الذهنية كظلال للواقع.

ولذلك تأسس الوعي النقدي لدى ماركس على دعامتين هما:

أ - دحض رؤى ونظريات فلاسفة وعلماء الاقتصاد السياسي السابقين عليه، ويعملون في الوقت نفسه في ذات الحقل المعرفي والإطار الزمني الذي يحيا فيه، ويتناولون موضوعاتهم النظرية ذات الطابع الدعائي أو بالبنائي لدعم حيوية الميتافيزيقا في تنظيم حركة التاريخ، ودعم فكرة الملكية الخاصة بوصفها مسارا أزليا وأبديا في الوقت نفسه. الأمر الذي جعل من النقد الماركسي فعلا تاريخيا، بحيث يصبح النظر إليه كعمل فردي، تجاوزا في حقه. فحدود ماركس لا تتوقف عند آخر كلمة كتبها قلمه، بقدر ما يتم تقييمها بالقيمة المعرفية التي قدمها فأحدث انقلابا مفاهيميا وثوريا ضد منظومة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، تعامل معها الكثيرون بوصفها قيمة تاريخية مطلقة، وأعني كل من تناول الرأسمالية وأجنحتها الطائرة.

ب- استنتاج تصور جديد للعالم، بناء على مقدمات نقدية، هذا التصور -الشيوعية-ظل في حيز الممكن طوال الوقت، لا يستمد منطق وجوده، وصحته الصورية -على الأقل- من خواء الجدل البرجوازي وأوهامه فحسب، بل ومن مفهوم فلسفي آخر، مختلف جذريا عن المفهوم المعاصر،

وممتد بجذوره في عمق التاريخ الفلسفي، وأعني تحديدا ما طرحته في الفصل الثاني عن المادية الاجتماعية التي تضمنها فكر ماركس. فالمنظور النقدي والبحث المادي شكلا دعامة بقاء ماركس حيا على مدار قرنين من الزمان. وبالتالي يصبح الوعي النقدي الماركسي وعيا بحقيقة أزمة الإنسان المعاصر، ووعيا بقيمة التغيير واتجاهه، ووعيا بأهمية البحث عن بناء بديل ممكن، وما بعد حداثي، وخاليا من شوائب ومضار الأبنية الاجتماعية السابقة.

فيما جاء النقد النيتشوي نقدا زائفا بجدارة، وهذا الحكم بزيفه النقدي لا يعود لموقفي الإيديولوجي، وهذا على أية حال موقف لا أنكره كليا أو جزئيا، ولكنه حكم مستند على وجهة نظر لابد أن أطرحها الآن باختصار، نظرا لأنه قد سبق أن طرحتها بأكثر من صورة في الصفحات السابقة. فلا أحد ينكر على نيتشه أصالته الفلسفية، وعمق نظرته للأمور، وسعه أفقه وقيمة تحليلاته، ولا أحد يستطيع تجاهل أثره الفلسفي أو الثقافي أو السياسي، ولا أن ينكر إعجابنا بلغته وصوره الشاعرية، وحسه اللفظي، وحسه الإنساني بالغ القيمة. هذه أمور لا ينكرها سوى كل جاهل بالفلسفة. بيد أن منطق تحليلنا لفلسفة نيتشه، وتحديدا لممارسته النقدية في مؤلفاته المختلفة، تجعلنا يقظين إلى أبعد حد، ليس من أجل دحض حجج نيتشه الفلسفية، بل من أجل الكشف عن مضمونها وتوجهاتها، بمعنى الإجابة عن سؤال، فلسفة نيتشه تعمل في خدمة من؟،وهذا هو السؤال "القضية"، ورب قائل، وما ذنب نيتشه في توظيف كلماته لصالح مشروع ما؟ وهو سؤال مهم، بيد أن رؤى نيتشه ليست بالصعوبة التي نعجز عن إدراك توجهاتها، فالرجل لم ينكر مواقفه أبدا، فقد تحدث دائما عن الفرد والإنسان والذات في مواجهة الجميع، الله والطبيعة والبشر، وحتى النزعات الانهزامية داخل الإنسان تلقى منه هجوما لا هوادة فيه، ولذلك انتشرت أفكاره في كل أوربا حيث كانت في حاجة إلى من يشد من أزرها بعدما أنهكتها الحروب وسادت بها قيم اللاجدوى، وفقدت جزءا كبيرا من حماسها للمستقبل، ولكن انتشارها كان أوسع في أمريكا وخاصة نظريات النقد الأدبي المتأثرة به.

إنها إذن صيحة اعتراض نابعة من اللاوعي الفلسفي - على نظريات الفعل الاجتماعي والعقلانية الغربية- أنتجتها الرأسمالية حينما بدأت طورا جديدا من الاستغلال، وحالة نقد خارج السياق الاجتماعي والاقتصادي السائد والمتسبب فيما وصلت إليه الحضارة الغربية، حالة نقد موجهة إلى الأعراض، لا الجوهر، إلى مخرجات الحداثة ومسارات التفكير، لا إلى مواجهة تلك القاعدة التي شيد عليها معمار الفكر الفلسفي تصوراته.

ولم يكتف نيتشه فقط بنقد حصاد الأنماط الاجتماعية السائدة بما فيها الديمقراطية والاشتراكية، بل تخطى تلك الحدود فقدم نقدا ونقضا لبذور الأخلاق والقيم والفلسفة التي سادت في

مرحلتي العبودية والإقطاع. ولكنه لم يكن نقدا من أجل دعم روح التقدم والمساواة والعدالة، بل من أجل دعم الروح الفردية التي قتلتها بعض الفلسفات السابقة، وتحديدا تلك التي تدعو إلى الاقتصاد الجماعي، وفي القلب منها الاشتراكية. وهو ذات المنوال الذي سار عليه مفكرو الرأسمالية بتنوعات مختلفة، وبحسب ديفيد بوز David Bouz في مقدمته لكتاب الأسواق الحرة، إننا أمام نوعين من السوق، إما السوق الإكراهية أو السوق الحرة، هي نفس المعادلة التي دافع عنها ما بعد الحداثيين، إما عقل مركزي إكراهي يفرض مقولاته أو عقل حر لا ينتظم تحت قواعد منهجية أو علمية.

إن المقدمات النقدية التي يطرحها نيتشه غالبا ما تكون موضوعات تستحق البحث والتأمل والنقد، ولكن خطيئة نيتشه الكبرى، أن نتائجه تأتي كارثية غالبا، وعلى سبيل المثال وجه سهام نقده الحاد إلى رجال الدين والأديان نفسها، الفلسفة والفلاسفة والمناطقة والعلماء ورجال السياسة. ولم يستثني من هذا النقد أحدا، حتى العقل الألماني الذي يُنتسب إليه، ذلك العقل الذي يرى أنه يعيش في تناقض مع ذاته منذ 1870 تقريبا، يقول: إنني قادر على كل شيء، إما أن أفكر كألماني وأشعر كألماني فذلك ما يتجاوز طاقتي.. وقد بلغ الأمر بأستاذي الشيخ ريتشل أن يعتبر أنني أحرر مقالاتي الفيلولوجية مثل روائي باريسي، بطريقة أخاذة مشوقة حد العبث[443]. حتى النظام الغذائي الذي يتبعه الإنسان الأوربي لم يبرأ من نقده أيضا، فهو نظام سيء لعب دورا في انغلاقه، ولا يتوافق مع طبيعة نيتشه الخاصة، ويفضل عليه النظام الغذائي البوذي، فالبوذية من وجهة نظره نظام صحي أكثر من كونها ديانة، ويصف علاقة العقل الألماني والأوربي بصفة عامة بالنظام الغذائي بأنه عقل طالع من أمعاء كدرة ..العقل الألماني يمثل حالة سوء هضم، إنه لا يستطيع أن يحسم في أي شيء[444]. وتلك الروح النقدية يجب أن تتحلى بنتائج على قدر قيمتها وجديتها وأصالتها، ولكن شيئا من هذا نادر في فلسفة نيتشه، إذ انتهى به الأمر إلى وضع تصورات بديله أشبه بالتصورات الميتافيزيقية، وأعني تحديدا مفهومه للسوبرمان، وتصوره للعود الأبدي. لقد قال نيتشه كل شيء، ولكنه سكت عن الدعوة للثورة على الرأسمالية بصفتها التربة التي نبتت فيها كل هذه الأشواك التي تؤذي بني البشر، والتي أرقت نيتشه نفسه في مضجعه. ولذلك ظل النقد النيتشوي نقدا زائفا، رغم امتلاكه لمستوى من الوعي بالمشكلات المحيطة به يفوق غيره من أقرانه الفلاسفة.

ولأن نيتشه ظل حالة اعتراضية دائمة، يقدم البراهين دون الوصول إلى نتائج، تحولت فلسفته إلى مادة خام لاستنباط رؤى متنوعة ومتعارضة أحيانا مع كل شيء، بدءا من نظام الغذاء الصحي وحتى موت الإله. إن أخطر أنواع النقد، هو ذلك الذي لا يطرح بديلا متناسبا مع مستوى العمق النظري الذي قدمته التصورات النقدية، لأنه حينئذ يتحول النقد إلى نقض، مع الاكتفاء بهذا القدر من الجهد، وهذا ما تفعله بالضبط تيارات ما بعد الحداثة التي تدعي أنها لا تقدم نسقا بديلا أو منهجا مغايرا أو منطقا مخالفا، لأنهم ينقضون ولا يؤسسون.

وعلى عكس نيتشه تماما، اتجه ماركس في نزعته النقدية نحو جوهر النظام مباشرة، وانطلق من نقد هذا الجوهر إلى تفسير كافة تجلياته ومظاهره، فالقيم والقوانين والأحكام والثقافة والفن والحياة الاجتماعية.. إلخ، ما هي إلا ظلال لنمط إنتاج محدد يؤثر بشكل مباشر على حياة الأفراد والجماعات ويرسم حدود ومستوى وعيهم الاجتماعي. وبالتالي لا يمكن وصف هذا النوع من النقد سوى بالنقد الواعي أو الوعي النقدي. فكيف تحلل ظاهرة ما بالوقوف بدقة على أسبابها؟، هذا هو السؤال الذي تطرحه تصورات ماركس النقدية وتجيب عليه.

وفيما يتعلق بمفردات النقد- كما أسلفنا– انتقد ماركس قانون حركة رأس المال وقدم إسهامات متعددة في هذا المضمار، وأقر بوضوح أنه المقدمة المنطقية في نقد كل شيء حولنا، ولكن هذا لم يمنعه من توظيف تلك الرؤية النقدية الجذرية في طرح وجهات نظره في الكثير من القضايا كتصورات شارحه لفكرته الأصلية.

كان ماركس سابقا على نيتشه في مضمار نقد الفلاسفة ورجال الدين، ومن ثم نقد العقل الغربي في سعيه لتبرير الواقع وتناول الظواهر الاجتماعية منفصلة عن بعضها البعض، وعن أبعادها التاريخية، ومن ثم جاء النقد الماركسي لبعض تجليات الحداثة متوافقا مع مشروعه الفلسفي ومتفقا في الوقت نفسه مع منهجه الجدلي، فالشيء يحمل في طياته بذور فنائه، ودوافع تطوره بصورة أخرى أكثر رقيًا، وبالتالي فالتاريخ غائي، والممارسة فعل تقدمي، والسلب أداة من أدوات التطور.

ووفقا لتلك الرؤية خاض ماركس معاركا فكرية وسياسية وتنظيمية متعاقبة، وفي يقيني أن المعارك لم تهدأ يوما واحدا، فمنذ أن ظهر ماركس على ساحة الفكر والسجالات بينه وبين الآخرين لم تنته حتى بعد وفاته، بحيث يصح القول تماما أن كارل ماركس وقف ضد الجميع، أو وقف ضده الجميع، وصارت أفكاره محور اتفاق أو اختلاف داخل دوائر الفكر المعاصر ،ليس في أوربا فقط ولكن في العالم أجمع، إذ من الصعب أن يخلو كتاب أو مقال أو بحث في تخصصات عديدة من اسم ماركس، ومن الصعب أيضا أن تجد من المفكرين أو الفلاسفة المعاصرين من لم يتأثر بالمقولة الماركسية ولم يضعها في حسبانه وهو يناقش قضية من قضايا الفكر الإنساني.

وعلى خلاف نيتشه أيضا، لم يشر ماركس في أي لحظة، أنه فاصل بين تاريخين وفلسفتين وعصرين، كما فعل نيتشه، فماركس جزء من العقل الغربي غير متعالٍ عليه، والماركسية أيضا ليست كائنا منفصلا عن الفلسفة الغربية، ولا هي نزعة منفصلة عن فلسفات التنوير، وبالتأكيد- كما أثبت إريك فروم وغيره– إنها ليست دعوة لقتل الفردية لصالح روح الجماعة أو الكل المصمت، إنها

جزء أصيل مرتبط عضويا بالثقافة الإنسانية، أي رؤية تنطلق من الإنسان، وذات نزعة إنسانية، إذ تبدأ منه وتنتهي إليه، وتعزي كل تطور أو تغيير إلى الإنسان، وإلى قدرته على التحكم والسيطرة على الطبيعة وعلى واقعه الاجتماعي. وإذا كانت النزعة الإنسانية لدى الماركسية، تنطلق من فردية الإنسان، فإنها لا تبقى فردية ومستقلة طوال الوقت، فحينما تجتمع خصائص ما في عدد لا حصر له من البشر ، فإنه يجوز هنا الانتقال من الملاحظات الفردية إلى قانون عام واحد، هذا القانون يقول أن نمط الإنتاج الرأسمالي هو السبب الرئيس في اغتراب الإنسان المعاصر، وربما لهذا السبب انشغل ماركس بالاغتراب.

إن هدف الاشتراكية -حسب ماركس-هو انعتاق الإنسان، والانعتاق الذي هو نفسه، عملية تحقق ذات الإنسان، في سياق تفرده وتواصله المنتج مع الإنسان والطبيعة. إن هدف الاشتراكية- إذن- هو تطوير الشخصية الفردية[445]. ويتفق ماركس في هذا الموقف مع دوركايم الذي يذهب إلى أن مصلحة الفرد تكمن في هيمنة المجتمع عليه، لأن الهيمنة وسيلة الترقي السامي. فمن خلال المجتمع يضحي الفرد الحيواني المادي موجودا بشريا مفكرا وعلى خلق، ويشارك في الحضارة وينهل منها. فمن مصلحة الفرد أن يدمره المجتمع ليبعثه من جديد في قالب أسمى[446]، إنها علاقة ترقى إلى وصف الحتمية الاجتماعية، ويتقدم ماركس خطوة أكثر عمقا في هذا التحليل، إذ يرى أن المجتمع -بكل ما يحمل من سمات وخصائص- يتشكل بناء على السلطة الناشئة من انبعاث البنية التحتية، ويتم صياغة الأفكار والتصورات الفردية بناء على تلك الثقافة التي شكلتها البنى التحتية وتداعياتها الفوقية.

بالأخير، تمحورت فلسفة ماركس حول الاجتماعي والاقتصادي بوصفهما المبدأ الأولي في النظام الرأسمالي، بينما انخرطت فلسفة نيتشه حول الثقافي والنفسي بوصفهما أهم مظهرين يكشفان عن حقيقة الإنسان المعاصر، رأى نيتشه أنهما الأكثر تعبيرا عن الإنسان من ثنائية ماركس، وهذا التمايز هو بالضبط الفرق بين النقد الزائف النيتشوي والوعي النقدي الماركسي.

3- التضاد الفلسفي بين رؤيتين

وصف المؤرخون نيتشه بأنه ذلك الفيلسوف الشاعر الذي سبر أغوار النفس فصار ضيفا مهما وملهما لعلماء النفس، حتى أن "سعاد حرب" أشارت إلى أن المنهج النفساني ربما كان من أفضل الطرق للدخول إلى فلسفة نيتشه[447]، واعتبره عدد غير قليل من علماء النفس أول عالم نفس في الفكر الغربي المعاصر. فيما وصفه البعض الآخر بأنه حالة فكرية خالصة، بدأ من الفكر وانتهى إليه. وعُرِف في أدبيات الفكر الفلسفي بأنه فيلسوف الحياة أو فيلسوف إرادة القوة أو فيلسوف المطرقة، ورآه هايدجر فيلسوفا ميتافيزيقيا بامتياز.

وإن كنت أنحو إلى وصف نيتشه بأنه فيلسوف عدمي، رغم أنه دافع عن الحق في الحياة المفعمة بالحيوية والتمرد، عدمي لأنه جعل الكلمات كالمطرقة تضرب في كل اتجاه وكأنه دون كيشوت يحارب طواحين الفكر الإنساني ويسعى إلى خلق عالم جديد بالإرادة الإنسانية، فقط هي الإرادة، إرادة الفكر الحر والعقل المتوهج، ويحلم بذلك الإنسان الذي سيأتي في المستقبل ليغير شكل الحياة، ويمنح فعل الوجود صورا أخرى غير التي تقوم اليوم على أوهام وأكاذيب وتقاليد بالية. بيد أن مقصد نيتشه من الدعوة العدمية لم يكن سوى وصف لحالة الحضارة الغربية في زمنه التي وصلت إلى مرحلة الشك في كل شيء لتستقر في حالة من الانحطاط والتردي. إن الشك في القيم العليا والإنكار المطلق للوجود هو طابع المرحلة الأخيرة من الانحطاط ونتيجتها المنطقية ويسميها نيتشه بالعدمية[448]، إذ صار البشر عبيدا لأفكار لا علاقة لهم بها، وبالتالي فهو يدعو إلى تخطي مرحلة العدمية هذه بالثورة على الواقع، تلك الثورة التي وهب لها حياته وقلمه. وسرعان ما تحول من هذا الموقف النقدي إلى محاولة لبناء يوتوبيا جديدة للإنسان تمثلت في التبشير بعالم جديد "عالم السوبرمان"، ذلك العالم السحري الغامض الذي لم يفلح في إنقاذ فلسفته من العدمية.

على الجانب المقابل، سنجد أن حياة ماركس كانت أكثر ارتباطا بالواقع وتعلقا بمشكلاته المباشرة، حيث تعلم على يد والده الذي كان مغرما بفرنسا ونابليون، وعلى يد فون ويستفالين والد جيني زوجته وهو ليبرالي يؤمن بالحرية، واهتم في بداية حياته بالشعر والأدب. ثم صار تلميذا لهيجل ثم فورباخ. وبدا في نحت طريقه الخاص عبر عدة مسارات: الفلسفي، التاريخي، الاقتصادي، الثوري، وفي كل هذه المسارات لم يقدم تجربة مكتملة، أو لم ينهِ بشكل يرضى عنه أي من هذه المسارات، فقد ظل يريد كتابة مؤلف عن الديالكتيك، ولم يحدث، وسعى لتكوين حزب أو أممية قوية وقادرة على التغيير ولم يستطع انجاز ذلك بالكيفية التي تصورها، وظل يحلم بتقديم رؤية شاملة عن ظاهرة وتجليات النظام الرأسمالي ولم تسعفه الظروف، وإن بقي طوال الوقت منشغلا بالفهم التاريخي ولكنه لم يخرج كثيرا عن النطاق الغربي، باستثناء بعض الكتابات عن النمط الأسيوي للإنتاج.

تلك السمات التي يحملها كل من ماركس ونيتشه تكشف عن آفاق التمايز التي ستفرض نفسها فيما بعد في الفكر المعاصر، ذلك أن التحول النوعي الذي أحدثه نيتشه في الفكر الغربي يكمن في جوهره في أنه جاء ضد المشروع الحداثي التقليدي الذي انشغل بتعزيز الكليات المعرفية والأنساق الفكرية والتحول من الواجب إلى الكائن، وتقدير فكرة المضمون والإعلاء من شأن النظرية. وأسس بدلا من كل ذلك لحالة الانفتاح الدلالي وتفكيك سلطة العقل لصالح المسكوت عنه في الحياة الإنسانية، كالكبت والشعور ولذة النص وميتافيزيقا الحضور والمنفعة الفردية. لقد أعلنت تلك الفلسفة عن تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده منذ ألفي سنة، وأكدت –فلسفة نيتشه- أن الوجود لا يمكن أن "يؤنسن"، أي أن يرد أو أن يختزل إلى تصور ما، أو مثل أعلى للإنسان أيا كان. وفسرته على أنه لعبة للحقيقة القاتلة، وللتأويلات ذات النزعة الإنسانية الملطفة لها، والمضيفة عليها مظاهر جميلة موحية بالاطمئنان[449]

لذلك تدين الأنساق المعرفية لما بعد الحداثة بالفضل إلى نيتشه من حيث أنه واضع الأسس النظرية التي انطلقت منها في تناول الكثير من قضايا الفكر في النصف الثاني من القرن العشرين. إذ يرى هابرماس أن نيتشه هو المدخل لما بعد الحداثة، فلا يمكن فهم المنطلقات الفلسفية لدى فلاسفة أمثال جيل دولوز وجان فرانسوا ليوتار وميشيل فوكو وجاك دريدا..إلخ، دون العودة إلى نيتشه، من حيث كون مشروعه الفلسفي أحد أهم علامات الطريق لهؤلاء المفكرين بل لتيار فلسفي كامل شغل العقود الستة الأخيرة بثورته على مفاهيم مثل "الحقيقة والذات والنسق والنظام والميتافيزيقا واليقين والمعنى"، التي صارت مادة نقدية لما بعد الحداثيين. بينما تناول ميشيل فوكو في كتابين "نيتشه: الجينالوجيا والتاريخ" و"نيتشه، فرويد، ماركس"، موقفه ورؤيته لنيتشه، وهناك من يذهب إلى أن أواصر الفكر تربط بينهما في أكثر من موضع، فمفهوم السلطة عند فوكو أشبه بمفهوم القوة عند نيتشه، كلاهما يجب أن يصدر عن وعي وليس قسرا أو قصرا. بينما نجد انبثاق فكرة إرادة الإرادة عند هيدجر من إرادة القوة عند نيتشه. ويؤكد جياني فاتيمو أن فلسفة ما بعد الحداثة نشأت من قلب أفكار نيتشه وخاصة كتابي"الفجر"1881، و"العلم المرح"1882، وربما كان "إنساني.. إنساني جدا"، يتضمن مقدمات الحديث عن انهيار الحداثة.

إن مشروع نيتشه لا يؤسس مشروعيته من كونه مرشدا لتصورات الفكر المعاصر فحسب، بل لأنه مشروع وقف على ضرورة هدم ونقض فلسفة الحداثة بقدها وقديدها، بمقولاتها ونتائجها، حيث وضع نيتشه إرادة القوة في مواجهة إرادة الحقيقية، وهيأ المسرح لكل من جاء بعده متحدثا عن معيارية الإنسان في الحكم على الأشياء، إن كل نص يقرأه الإنسان بحسب ما يترآى له، ولا توجد قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، ولا يوجد نسق للفهم متفق عليه.

وفي المقابل سنجد أن مشروع ماركس الفكري لم ينكر قيم الحداثة ودورها وأهميتها التاريخية ودورها في التقدم الإنساني، فتجربته الفكرية هي نزعة تحررية وفق معايير العقلانية وتعبير أصيل عن فقه التجاوز، أيضا في إطار مقولات العقل التي أسستها الحداثة. وإن كانت فلسفته لم يتحقق لها الشمول لاعتبارات عديدة من أهمها أن تطبيقها جاء على أيدي مجتمعات لم ترتق في سلم الحداثة بما يكفي، وبالتالي عملت على توظيف الماركسية في إطار حداثي لكي تكمل نموها الاقتصادي والاجتماعي، فالنموذج الروسي ما قبل ثورة أكتوبر لم يكن مؤهلا لأكثر من السعي نحو بناء مجتمع حداثي على أقصى تقدير، هذا بخلاف مجتمعات الحداثة المتقدمة -ألمانيا، إنجلترا، فرنسا- التي تنبأ لها ماركس بالخروج من دائرة النمط الرأسمالي إلى أنماط شيوعية أكثر رقيا، فتلك المجتمعات عجزت عن إحداث القفزة النوعية التي تنبأ بها ماركس.

إن أهم إشكاليات القراءة لماركس، هو ربطها بالتجربة العملية في روسيا أو أي من البلدان التي حاولت إتباع أفكاره، والمؤكد أن لا أحد ينكر القيمة التجريبية لتجربة البلاشفة ومن اقتفى خطاهم، ولكن يجب أن تظل في إطارها التقييمي الصحيح، بمعنى أن تبقى -في الحكم التاريخي- إحدى تطبيقات الفهم الماركسي، ليظل ماركس على مسافة فاصلة بينه وبين كل المفسرين والمجربين لأفكاره، تلك المسافة هي التي تسمح للآخرين اليوم وفي المستقبل أن يتحرروا من عبء التطبيقات المسبقة للماركسية. لذلك تسمح الماركسية -هنا باعتبارها مشروعا غير مكتمل البناء وإن كانت ذات توجهات منطقية ومسارات منهجية- بكل إمكانية للتجديد بما يلبي طموحات البشر في كل لحظة من لحظات تطورهم.

ونظرا لأن الحياة في تقدم مستمر، وموضوعات الإنسان في تغير دائم، فلابد أن تصبح الماركسية أيضا قابلة للتطور والتجديد، إن كان لها أن تظل باقية كنظرية قادرة على التغيير. إن بشرية الفكر الإنساني تعني في جوهر معناه قابليته للتجديد بحسب مقتضى الأحوال، ولكن التجديد ليس هديا بلا سبيل، ولا نهجا بلا منهج، ولا تقدما بلا مرجعية تكون بمثابة البديهيات. والتجديد لا يعني انقلابا كليا شاملا وإلا تغير الشيء نفسه فصار شيئا آخر، ولكن التجديد يعني جعل الشيء "الفكرة أو الموضوع أو النسق" معاصرا لمن يتعاطاه أو يتناوله أو يتماهى مع معطياته، بحيث يظل الجوهر كما هو أو التوجه العام على نفس المسار، فيما يسمح بأن يطال التجديد كل ما له قدرة أو إمكانية إحداث قدر من التطور بحسابات معلومة وبتقدير عال. والتجديد "فكرا" لا يأتي من الأسفل إلى الأعلى، لأن الرؤية التجديدية تحتاج إلى نظرة مغايرة لمعطيات هي أيضا مغايرة مع وعي تام بالتمييز بين الجوهر والعرض، بل ووعي تام بطبيعة العلاقة بينهما. ويحتمل، بل مؤكد، أن ينال التجديد معظم، إن لم يكن كل ما هو عرضي، ويحتمل وليس مؤكدا أن ينال العلاقة بينهما، ولكن من غير المحتمل أو المؤكد أن ينال التجديد الجوهر، وإن حدث فلا يكون إلا فيما يتعلق بنظرية اللغة من حيث المعاني ودلالاتها وإشاراتها ووظائفها، فالدلالة هنا تكون عرضا أوليًا للشيء ذاته، لأنها تدل على واقع، ولما كان الواقع متغيرا فالدلالة أيضا تتغير معها.

إن القيمة الثورية لماركس لا تعني أبدا أنها تصور مقدس لا يقبل المساس. إن الذات لا تتحول إلى ذات ثورية بدون أن تحمل نفسها بفكر يوجه مقولاتها نحو التغيير الجذري، وهي غالبا تكون ذاتا وافدة عليه، وفور انتمائها إليه تعمل على تمثله، فتصير ذاتا تحمل بناءات هذا الفكر، أي تكون ذاتا ثورية. بيد أن الثورية هنا ليست صفة ثابتة مصمتة كثبات الألوان على الحائط ولكنها متجددة ومتفاعلة وحيوية نظرا لأن الفكر عموما، والفكر الثوري خاصة، يتجدد كل لحظة مع تجدد

الواقع وصيرورته. والتجدد لا يعني بالضرورة الانفلات من الالتزام بالأسس الجوهرية المؤسسة، ولكنه يعني اختبار مقولات الفكر على الواقع، ورؤية الواقع وفقا لمقولات الفكر، فجدلية العلاقة إذا ما التزمنا بأمانتها المنهجية هي إحدى جوانب تجديد الفكر. فالمنهجية هي العاصم الحقيقي لعدم الانسحاق أمام تفاصيل الواقع المربكة والتركيز دوما على القوانين الأساسية لحركة الواقع الاجتماعي وآثارها على الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والحراك الجماهيري، والعاصم الحقيقي لعدم الوقوع في فخ تشيوء الأفكار أو تجسدها دون أسانيد تجريبية. وهذا ما حدث تاريخيا بعد رحيل ماركس، حيث انشغل المفكرون الماركسيون بتجديد ثورية المقولة الماركسية وعدم التوقف بها عند اللحظة التاريخية لماركس نفسه.

لقد وضع ماركس مع رفيقه إنجلز ملامح مشروع ثوري تقدمي يقوم على أسس علمية -أي مقدمات ونتائج تلزم عنها- وشكلت أفكار البيان الشيوعي 1848، بذور تلك النزعة الثورية في الخطاب الفلسفي الماركسي الأكثر وضوحا وتحديدا، ولم تخلو كتابات ماركس وإنجلز أو المراسلات بينهما من النزعة الثورية التي تهدف إلى تغيير نمط الإنتاج القائم وبناء مجتمع بديل، وتأسست تلك الرؤية على نظرة مادية لتطور المجتمعات كشفت عن التناقض بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية. وأشار كل من ماركس وإنجلز إلى أن حل هذا التناقض لن يتم بدون ثورة اجتماعية تقودها البروليتاريا لتتوافق قوى الإنتاج مع التطور الاجتماعي. وبالتالي فإن التصور الماركسي عن الثورة وضع برنامج النضال الاجتماعي والسياسي في إطار طبقي واعٍ بمتغيرات الواقع وشروط هذا التغيير، وهو ما يحدث للمرة الأولى في تاريخ الحداثة الغربية.

إن اكتشاف دور البروليتاريا كطبقة نشأت نتيجة لشروط العمل الرأسمالي يفترض خطوة أخرى لكي يكتمل تحققها التاريخي، ألا وهي الثورة على وضعها البائس وامتلاك فائض إنتاجها بنفسها. وبالتالي فدراسة ماركس ليست مجرد قراءة في سيرة ذاتية لأحد مفكري القرن 19، وليست دراسة في بعض مؤلفاته أو تصوراته من أجل دمجها في السياق المعرفي والثقافي الغربي أو لبيان مضمونها العلمي فحسب. ولا تهدف أية دراسة لماركس نوعا من قداسة الأشخاص، فلا إنسان مقدس. إن درس كارل ماركس الحقيقي يكمن في كونه يعبر عن نقطة مفصلية مهمة في تحولات الفكر الإنساني ألا وهي نقل العلاقة بين الإنسان و"الطبيعة - الآلهة - الذات- الإنسان" من مستوى رأسي إلى وضعية أفقية، وهو تحول يحقق المعنى الكامل لإنسانية الإنسان. بينما يؤكد درس نيتشه الفلسفي على قيمة الوضوح والصراحة والقوة في هدم كل ما يقوض انغماس الإنسان في الحياة والعيش بها بكل انفعالاته واندفاعاته وطاقته.

بيد أن هذا الاتفاق في اتجاه الخطوات -الموقف النقدي للحداثة- لا يعني تطابقا في مضمون السير، فما اعتقده أن نيتشه كان ابن الفلسفة الغربية قرابة دم شرعية أكثر من ماركس، ذلك أن مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان النظام الرأسمالي ينحدر نحو مزيد من الانحطاط الأخلاقي والانقلاب على قيم الليبرالية ومبادئ التسامح وقبول الآخر بالتوسع الاستعماري وانتهاك موارد الطبيعة والتعدي البيئي بصورة استمرت حتى اللحظة الراهنة. كان هذا التهيوء هو معيار القبول الفلسفي لإنتاج حالات شاذة عبرت مبكرا عن مستقبل الرأسمالية، تمثل هذا التعبير في تقديري في عدمية نيتشه كمقدمة لسلسة تخارجات ثقافية وفلسفية تالية، أكثر ما تمثلت في ثورية ماركس على النظام الرأسمالي.

هنا كان الحضور النيتشوي أشبه باستدعاء رامبو في السينما الأمريكية بوصفه المنقذ والمخلص، ولكن هل باستطاعة الخطاب الفلسفي النيتشوي أن يخلص العالم فعلا من تلك الأقانيم الكبرى التي زرعتها فلسفات القرن التاسع عشر؟ إن الأمر بحاجة إلى وسائط فلسفية وثقافية، ومثلما كان فوكوياما وسيطا بين هيجل والواقع السياسي المعاصر بعد 1990، كان فوكو وروزتي وجاك دريدا.. إلخ، وسطاء بين نيتشه والواقع الثقافي المعاصر بعد موجة اهتزاز اليقين بالحضارة الغربية إبان ستينيات القرن العشرين وصولا إلى الألفية الجديدة.

وفي اعتقادي، لم يكن في العالم ما بعد الحرب العالمية الثانية من يؤرق الرأسمالية سوى ماركس، ولم يبق بعد انهيار التجربة السوفييتية سوى ماركس أيضا، فأصبح ماركس هو الهدف الذي ينبغي تفكيكه وليس نفيه، فالنفي سيبدو غير منطقي، ناهيك على أنه مهمة صعبة وغير مستطاعه، وبالتالي خضع ماركس لعملية تحويل في أجزاء من فلسفته، تحويل اعتمد على إقصاء النص بتأويله. هنا لابد أن أذكر وأشير إلى أن تجربة أي مفكر كبير أو صغير يجب أن تخضع دائما لاختبارات نقدية، ولكن مع ماركس لم يكن الأمر مجرد اختبار نقدي فحسب، بل السعي نحو تفتيت أفكاره لتصبح مجرد رؤية نقدية مرحلية للرأسمالية، وبعدما استطاعت أن تتكيف مع الواقع صارت الحاجة إلى ماركس غير ضرورية لا سيما بعدما فشلت تجربة البلاشفة.

لقد ظل ماركس شبحا يخيم على الثقافة والحياة البرجوازية في العقدين الأخيرين، ودائما ما كان البحث عن بديل لماركس هو قضية العقل الباطن الرأسمالي دائما، فكما كان كينز هو البديل الاحتياطي الذي استدعته أوربا بدلا من استدعاء ماركس بعد أزمة الكساد الكبير، كان أيضا نيتشه حلا لمشكلة الثقافة الأوربية خوفا من هيمنة ماركس والماركسية على المساحات الفارغة في الثقافة

الأوربية التي تسببت فيها مشكلات وحروب وأزمات خانقة كادت أن تأكل الأخضر واليابس مما صنعته الرأسمالية عبر رحلة شقاء ابتدءا من القرن السادس عشر.

لقد شكلت أفكار ماركس خطرا دائما على البرجوازية في مراحلها المختلفة منذ صدور البيان الشيوعي وحتى الآن، لذلك لم يكن هذا الحضور الطاغي هو ما يميزه فحسب، بل ستجد المشكلة الأكبر حينما يواجهك هذا القدر الهائل من منصات النقد أو التضاد مع ماركس، حينئذ ستجد أن مقابلة ماركس بنيتشه ليست سوى إحدى حلقات التضاد الفلسفي والفكري مع كارل ماركس، ولكن نيتشه ليس الحلقة الوحيدة، فمنذ أن انخرط ماركس في تيار الهيجليين الشبان 1836، وهو يقاوم ويسبح عكس التيار حتى أصبح جزءا من مركز صناعة الثقافة المعاصرة.

لم يكن نيتشه هو التضاد الوحيد، كما قلنا، ولكنه التضاد المعاصر الذي يختزل كافة صورة التضاد السابقة عليه، ليس لأن أفكاره تتضمن أفكار المعارضين لماركس، ولكن لأن نيتشه اتخذ قرارا فلسفيا بنقد فكرة الحداثة والعقلانية ومفهوم الحقيقة، وهو بذلك يهدم من بين ما يهدم الماركسية، وفي تقديري أن كثير من الفلسفات الأخرى لا تجد ما تقوله في مواجهة هذا المسح الذري للفكر الإنساني الذي قام به نيتشه وأنصاره سوى الماركسية.ذلك لأنها -أي الماركسية- قادرة على كشف مضمون كل نقد موجه للنظام المعاصر، ومدى مصداقيته وثوريته على جوهر النظام وليس صوره وأشكاله فحسب.

وكما يذهب الناقد البريطاني رايموند ويليامز في وصف بعض الذين ينتقدون نمط الحياة البرجوازية والنظام الرأسمالي بأنهم "برجوازيون منشقون" من حيث أنهم يوجهون نقدهم نحو نتائج الرأسمالية وليس أسسها، وباتجاه أشكالها وليس جوهرها، بمعنى آخر فإن كل نقد للرأسمالية- أو لأي نظام سابق عليها- لا يعني بالضرورة الدعوة إلى نقيضها أي إلى الشيوعية.وربما ينطبق هذا الرأي على كثيرين ممن يوجهون سهام نقدهم للفكر البرجوازي عموما دون الدعوة للثورة عليه، ثورة تعيد النظر في جوهر علاقات الإنتاج وفلسفتها.لذلك كان ماركس، والماركسيون من بعده، يمثلون حالة اعتراض ونقد لبنية النظام الرأسمالي نفسه، لجوهره ومضمونه وتوجهاته وفلسفته -بما فيها كل فلسفة تحاول تحريف صور التضاد- وإن تشابهت الماركسية مع بعض المذاهب هنا أو هناك-على سبيل المثال اتفقت مع النيتشوية وبعض تيارات ما بعد الحداثة في نقدها لبعض صور التجلي البرجوازي- فإن هذا لا يعني أن بها سمات ماركسية، أو أن الماركسية يمكنها أن تخضع لوصفات ما بعد حداثية بالمعنى الرأسمالي. فما قدمه ماركس هو أفق مفتوح لبرنامج تحرري يتجاوز على الصعيد الفلسفي ذلك الغلاف المثالي السميك الذي خيم على العقل البشري على مدار قرون ممتدة، وينتقد على الصعيد الاقتصادي تلك النزعة التي تطبع على العمل البشري سمات محدثة بوصفها أصوليات فطرية أو طبيعية كالملكية الخاصة، ويكشف على الصعيد الثقافي تلك الفقاعات الفارغة التي تحاول استيعاب الفراغ ولا يمتلئ بها الفراغ، أو كما قال لوكاتش: إن ما يصفه هايديغر -بطبيعة الحال مع تذويب الوقائع بمثالية جذرية، أي مع تشويهها- هو القفا الذهني،

البرجوازي والذاتي، للمقولات الاقتصادية للرأسمالية[450]. ويناضل على الصعيد السياسي من أجل كسر حلقة السيادة ذات الخصائص الاستعبادية والتي تستند على فقه دساتير وقوانين المُلاك.

بصورة إجمالية ليست الايديولوجيا الشيوعية - في جانبيها النظري والعملي- سوى مشروع إنساني يضع التجربة البشرية في سياق تحكمه قيم العدالة والمساواة والحرية بروح ثورية وأسس علمية تدفع باتجاه تفسير وتغيير الواقع.

إن قيمة الماركسية تكمن إذن في أنها جعلت التفسير قاعدة منهجية للتغير، على عكس الفلسفات الغربية المعاصرة التي مهدت الطريق نحو ما بعد الحداثة وركزت على أن التأويل هو مهمة الفلسفة الرئيسة. وربما يعزى الفضل في الكشف عن ذلك التمييز إلى ألتوسير الذي أشار إلى أن تحول ماركس من الذاتي إلى البنيوي يعني في أحد صوره تحول من التفسير إلى التغيير وليس إلى التأويل، فنظرية القيمة أو اغتراب العامل عن قوة عمله أو تأثير البنى التحتية في الأنساق الفكرية لا تتطلب تأويلا بقدر ما هي بحاجة إلى خلق نزعة ثورية من أجل تغيير هذه العلاقات التي تشكل في مجملها فكرتي الاستلاب والاستغلال. وإذا كان الصراع الطبقي يبدو اليوم أمر متكلف– كما يشير هيلبرونر- فإن هذا لا يعني التسرع باعتبار ماركس مجرد مفكر اقتصادي يتم تدريسه في تاريخ الفكر الاقتصادي فحسب، فلا تزال التناقضات الاقتصادية الرأسمالية قائمة حتى ولو أنها قادرة على التكيف معها، ولا تزال الصراعات الطبقية مطروحة حتى لو لم تكن بالحدة التي كنا نشهدها في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وبناء عليه خاض الماركسيون معارك فكرية عنيفة ضد أطراف عديدة حتى اختلطت كثير من أمور الفكر وتعددت قراءات ماركس الذي تحول منذ كميونة باريس إلى رمز ثوري تحرري في العالم الغربي، وحرص كل من إنجلز وكاوتسكي وبليخانوف ولينين ولوكاتش.. وآخرين على وضع مؤلفات ماركس في إطار مذهبي يبدأ من الفلسفة المادية وينتهي بالثورة الاشتراكية في أوربا، أو على أقل تقدير في البلدان التي تطورت فيها البروليتاريا وحققت تقدما ملموسا في النضال من أجل مزيد من اكتساب الحقوق الاجتماعية. وتحولت الماركسية على يد هؤلاء المفكرين إلى نسق نظري يبشر بعالم جديد قائم على أنقاض عالم الاستغلال والاستلاب، ويشمل منظومة من التصورات والمفاهيم بدءا من الفلسفة وحتى التاريخ مرورا بالأدب والفن والسياسة والاقتصاد... إلخ. ومن ثم فإن ماركس سيظل رؤية مفتوحة تنطلق من أسس علمية في رصد وتفسير وتحليل وفهم الظواهر الاجتماعية والإنسانية، تبدأ ولا تنتهي عند مرحلة أو تتوقف على مشارف حدود.

وأهمية هذا المعنى، هو أن الإنسان "الفرد" يصبح جزءا من مسار الفكر الاشتراكي العلمي، ويجب عليه أن يسهم في بناء المستقبل عبر النضال من أجل تحسين شروط وظروف الحياة. إن الفارق الجوهري بين نيتشه وماركس في إطار التعامل مع الفرد، إن نيتشه يدفع الفرد للتمرد على أثقال أرهقت حياته وحددت مصيره، فيما وضع ماركس تشخيصا علميا لمرض العصر، للاغتراب، وسعى لوضع الطبقة والفرد في إطار دورهما التاريخي ومهمته الإنسانية.

التمييز واضح إذن، بين التفكيك والسعي بالعدمية إلى إهانة كل شيء، وبين التفسير والسعي بالبشرية نحو بداية التاريخ الحقيقي للإنسان. وهذا ما كشف عنه فوكو بوضوح، إذ يصف في حوار معه تلك الحالة العدمية التي رسخها نيتشه بقوله: إن التخلص من الفلسفة يعني بالضرورة وقاحة مثل هذه. إننا لا نخرج عن الفلسفة ببقائنا داخلها، لا، بل بمعارضتها بنوع من الحماقة المندهشة والمرحة، وبنوع من القهقهة التي لا تفهم والتي هي في النهاية تفهم، أو على كل حال تُكَسِر، نعم تُكَسِر أكثر مما تفهم[451].ونحن هنا لسنا أمام حالة تجاوز، بل تكسير وتهشيم بلا استراتيجية، وبلا هدف. لقد جاء التجلي الفلسفي النيتشوي تعبيرا عن التكيف مع حالة الانهيار التي أصابت الحضارة الغربية، لذلك لم يكن نيتشه متنبئا بما سيحدث في المستقبل لتلك الحضارة بقدر ما كان أحد هؤلاء الذين صدحوا بنفير الحروب والتدمير. وعلى عكس ذلك تماما، فإن طبيعة البناء الفكري لماركس تشير إلى قدر من الانضباط المنهجي والوعي الجدلي والالتزام بغائية التاريخ واعتبار الواقع مرشدا ومنشئا لتلك الغائية. وهذه المنهجية الصارمة جعلت الماركسية– إنتاج ما بعد ماركس– تتقدم في تفسيراتها وتحليلاتها وحتى نقدها لبعض عناصر فلسفته بحذر منهجي والتزام شديد بمرجعية المقولة الماركسية أو على أقل تقدير باعتبارها لا تزال مؤهلة لتفسير العالم ومن ثم تغييره.

4- ما بعد الحداثة: مفترق طرق

هل تمثل ما بعد الحداثة إشكالية فلسفية على صعيد المصطلح والدلالة؟ أم أن العاملين بالحقل الثقافي قد اكتفوا أو استسلموا لما ورد إلينا من مفكرين ذوي شأن وسلطة معرفية في تناولهم المنهجي للمصطلح؟

طرحنا في الفصل الرابع موجزا عن مقدمات وسمات وأقطاب ما بعد الحداثة، ملتزمين بما هو شائع في الفكر العالمي، لإثبات ما بين الاقتصاد السياسي والدراسات الثقافية من اتصال، والكشف عن أن الأبحاث ما بعد الحداثية التي انفجرت في وجه العالم في النصف قرن الأخير كانت انعكاسا أمينا ومباشرا ومتطابقا مع حالة الاقتصاد العالمي ومتغيراته التي استقرت في نفق الليبرالية المتوحشة المظلم. فلم يكن هذا التناول نابع من قبول له، أو اتفاق معه، ذلك أنني أذهب إلى عكس ذلك تماما، فما بعد الحداثة باختصار شديد وموجز تعني "التجاوز" بكل ما تحمل الكلمة من معنى. ولكن التجاوز لا يعني الهدم بلا بناء، بقدر ما يعني النقد وطرح عالم بديل يخضع لقواعد منطقية ومنهجية ما، وفلسفة نيتشه كانت خالية إلى حد بعيد من التبشير بنسق عقلاني ومقبول، ربما لأنها ترفض فكرتي النسق والعقلانية بالكلية. ورغم هذا الخواء النيتشوي ظلت فلسفته ذات أثر وتأثير على مجمل المناخ الثقافي العالمي، وبرغم أنه قد أكد مرارا على أن فلسفته ليست للجيل الحالي وأن مستقبلها القريب غير محتمل، إلا أن حضوره الفلسفي في ساحة الفكر جاء طاغيا بأكثر مما توقع هو، بل وهناك من يعتقد بأن دراسات ما بعد الحداثة لم تستوعب كل فلسفته، إذ لا تزال أجزاء منها غامضة على الكثيرين، وإن استيعابها تماما ليس منظورا في المستقبل القريب، فهي فلسفة لم يحن موعدها بعد -كما يرون- ولذلك فهي عصية على الفهم، إنها في حاجة إلى بشر آخرين، قادرين على النفاذ لعمق النص بعيدا عن الفهم التقليدي الذي رسخت قاموسه الفلسفة القديمة. يقول نيتشه منتظرا القادم ممن يفهمونه: وهكذا لم يعد لي من حب سوى لأرض البنين، تلك التي لم تكتشف بعد، في أقصى البحار، إليها ادفع بمركبي، أبحث عنها وأبحث[452]، ويؤكد على ذلك مرة أخرى: أنا بدوري سابق لأواني، هنالك أناس يولدون بعد الممات، سيأتي يوم يغدو فيه ضروريا تكوين مؤسسات يعيش الناس داخلها ويعملون طبقا لمفهومي للعيش والتعليم، وقد تؤسس أيضا كراسي جامعية لتأويل زرادشت[453]

إذن بعد كل هذا الخراب، وفوضى المعاني، وتشظي الدلالات؛ لا يزال نيتشه غائبا غيابا جزئيا عن المشهد!! فإذا ما كانت ما بعد الحداثة غير كافية لاستيعاب كل فلسفة نيتشه، معنى هذا أنها أيضا فلسفة "ما بعد حداثية" تنطبق عليها قاعدة "الإرجاء" نحو مستقبل يحمل سمة القدرة على فهم كلمات نيتشه ورؤاه. وهذا الإرجاء يضعنا مباشرة أمام إشكالية الفهم، فالفهم يبقى مؤجلا لمستقبل لا نعلم كيف يأتي أو من أين؟ هل من تطور علاقات الإنتاج أم تحرر الذات من كل أثقالها

وأوزارها التاريخية؟ وأمام هذه الحالة المؤجلة يصبح الحكم– سواء على فلسفة نيتشه أو على صورة وملامح المستقبل الذي سوف تعمل فيه–مؤجلا أيضا، بل ويصبح المستقبل، مستقبل البشر، مرهون بأناس يأتي بهم المستقبل قادرين على فهمه وترويجه لنا. وهنا تتوقف الفلسفة عن العمل لحين ظهور إنسان آخر من نوع مختلف قادر على الفهم بالطريقة التي حددها نيتشه.

وبعيدا عن عملية "الإرجاء" هذه سنجد أن خطوات المشروع الماركسي وتصوراته عن الوجود وفلسفة التغيير تحمل ما يشير بوضوح إلى أنه مشروع ما بعد الحداثة الحقيقي في الفكر المعاصر، ذلك أن ماركس دعى وأسس مشروعه الفكري بهدف تجاوز الرأسمالية نصا وروحا، فكرا وبنية، وما يترتب على هذا التجاوز من تغيير أو انقلاب ثوري في نظرية المعرفة والموقف الأنطولوجي والقيم الجمالية. ذلك أن الحداثة إنما ارتبطت تاريخيا ونتجت معرفيا عن الرأسمالية في مرحلتيها المركنتلية والصناعية، وليس هناك من منطق يقبله العقل بالادعاء أننا نعيش مرحلة ما بعد الحداثة، دون أن نتجاوز القاعدة المؤسسة للحداثة، أي دون تجاوز الرأسمالية. فمن مسلمات المعرفة أن نمط الإنتاج الإقطاعي عندما تحلل تطايرت معه أنساقه المعرفية ولم تصبح الشراع المحرك للثقافة العالمية. نعم، ظلت بقايا الفكر اللاهوتي تتمظهر هنا وهناك، ولكنها توقفت تماما عن الهيمنة مع اشتداد عود الرأسمالية وتوغلها في الحضارة الحديثة، وبالتالي لا يمكن قبول القول الدارج والشهير بأنه تم الانتقال من نمط معرفي "الحداثة" إلى نمط معرفي آخر "ما بعد الحداثة" دون أن يتغير نمط الإنتاج نفسه الذي يؤسس بالضرورة لملامح نظرية المعرفة المعاصرة.

وبناء عليه فإن ما يسمى "ما بعد الحداثة" ليس سوى تحول معرفي متوافق مع الرأسمالية في طورها الراهن، أعني رأسمالية "الليبرالية الجديدة - العولمة - تخطي القوميات.. إلخ". من جهة أخرى فإن ما بعد الحداثة أيضا ليست سوى تخارجا فكريا ومعرفيا لنمط إنتاج وصل إلى مرحلة يتعايش فيها على "الاستغلال المركب" من استغلال قوة العمل الفردي للعامل إلى استغلال نظرية العلم وتطويع التكنولوجيا والتحكم في درجات الوعي الإنساني وتأطير طموحات الأفراد والجماعات لتصبح أدوات استهلاكية للثقافة والسلع. لذلك قال الفلاسفة والمفكرون من أنصار المشروع الرأسمالي أن مجتمع ما بعد الصناعة هو مجتمع ما بعد الحداثة.. لماذا؟ لأنهم هم من وضع شروط الحداثة وما بعدها، وهم من جعل الحقل المعرفي حقلا مستقلا عن نمط الإنتاج، وليس حقلا منعكسا عن تشكيلة علاقات اقتصادية /اجتماعية تصنع هي وعي الإنسان.

إن الفكر الرأسمالي ارتكب أكبر خطيئة منهجية في التاريخ، حينما انشغل بتعظيم ثنائيات النفس والبدن، السماء والأرض، الديني والعلماني، الشعور واللاشعور، ولم ينتبه إلى وهم ذلك

التقسيم الذي يتخارج عن حقيقة وواقع التاريخ البشري المرسوم بمنطق آخر تماما، وهو منطق ثنائية السيد/ والعبد، رأس المال/ والعمل المأجور. وهذا التأسيس، ناهيك عن أنه يفصل الفكر عن النشاط الاجتماعي للإنسان؛ فإنه أيضا يخالف القواعد التي بناء عليها تأسست عليها معايير الحداثة التي يؤرخ لها مع بداية المشروع الرأسمالي أوائل القرن السادس عشر، ويؤرخ لها أيضا مع نهايات المشروع الفكري والثقافي القروسطي، وهذا التحول من نمط إقطاعي إلى آخر رأسمالي تضمن تغييرا نوعيا في نمط الإنتاج العالمي، ترتب عليه أو تزامن معه تحولات معرفية أسس لها كوبرنيقوس وكبلر وديكارت وبيكون وفرانسوا كيناي وهوبز ولوك ومونتيسكيو وفولتير ...إلخ، وظهور الدولة القومية وتزايد نفوذ رجال التجارة وتراجع نفوذ رجال الدين. وعندما تم تجاوز المرحلة المركنتلية 1850 تقريبا ودخول الرأسمالية لمرحلة جديدة هي المرحلة الصناعية لم يتحدث أحد عن "ما بعد حداثة"، بل ظلت أفكار الحداثة تطور من نفسها وتستكمل مهامها.

والغريب أن ذات القواعد العامة للنظام الاجتماعي لم تتغير تغييرا جذريا لكي يعتبر البعض أن مجتمع ما بعد الصناعي بوصفه الطور الثالث في تطور الرأسمالية يسمى ما بعد الحداثة، لماذا؟ لا اعرف من الإجابة سوى أن العقل الباطن للنظام الرأسمالي يريد أن يهدم نظرية السلطة معرفيا وسياسيا لأن نتائج هذا الهدم تتوافق مع هذا الطور من التحول الاقتصادي والاجتماعي، كما أوضحنا في الفصل الرابع.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، كيف نفهم إذن ماركس بوصفه ما بعد حداثي وهو لم يشر مباشرة لذلك المعنى؟ وهذا أمر حقيقي فعلا، ولكن المصطلح لم يكن قد ظهر بعد، وبالتالي فليس ضروريا أن نجد المصطلح دارجا برسمه في كتابات ماركس، ولكن المؤكد أن سمات ما بعد الحداثة وتحديدا سمة التجاوز البنيوي تكشف عن نفسها بوضوح في كل إنتاج ماركس بل وممارساته السياسية، وبالتالي سنجد أنفسنا مضطرون إلى فهم دعوة ماركس لتجاوز الرأسمالية، أي فهم الماركسية بوصفها "ما بعد الرأسمالية" لا يعني سوى ما بعد الحداثة.

ومن المؤكد أن الحداثة هي الشكل المعرفي لنمط الإنتاج الرأسمالي، ومهما تحولت وتغيرت صوره يظل قانون حركة رأس المال هو المحدد أو الموجه لنظرية المعرفة، ومن ثم فإن أهداف ومبادئ الحداثة هي ذاتها أهداف ومبادئ الرأسمالية، بل لا أتجاوز حينما أقول إن الحداثة كانت أكثر التصاقا تاريخيا بالرأسمالية من الليبرالية كمفهوم، فالحداثة كانت أسبق تاريخيا في علاقتها بالرأسمالية -هنا لا يعتقد القارئ أنني أفصل بين الليبرالية والحداثة، فقط أردت أن أؤكد على ارتباط عضوي بين الرأسمالية والحداثة- وأن هناك فارق كبير بين الدعوة لضرب سلطة العقل بوصفها

دعوة تخضع لمبدأ حرية التعبير وبين تطبيق ذلك عمليا، وهذا لم يحدث في المجتمعات ما بعد الصناعية التي يدعي الكثيرون أنها تعبير عن ما بعد الحداثة، فالذي يحدث من قبل مفكرين انحازوا ونظَّروا وفسروا مبادئ وشروط ما بعد الحداثة، ليس سوى ممارسة حرية النقد التي اتسم بها الفكر الحداثي منذ انقلاب مارتن لوثر على تعاليم الكنيسة وانقلاب فرنسيس بيكون على تعاليم أرسطو، ولا أعتقد أن انقلاب نيتشه أو غيره على سقراط أو كانط يرقى لدرجة ندعي فيها التجاوز إلى ما يدعونه بما بعد الحداثة.

وللحقيقة، فإن درجة اهتزاز اليقين التي أحدثها بيكون على تعاليم أرسطو شبه المقدسة كانت أشد وطأة وأعنف أثرا مما طرحه نيتشه، لقد واجه بيكون ألفي عام من هيمنة أرسطو ودعم المذهب التجريبي الذي نقل الفكر نقلة نوعية كبرى، وأسهم بقدر كبير في بناء العلم الحديث، بينما انصب الهجوم النيتشوي على مائتي عام من الحداثة الغربية- لقد ظل نيتشه يحلم بنموذج عصر النهضة والعصر اليوناني- ولا أعتقد أن نقده لسقراط كان في عمق النقد البيكوني لأرسطو. فما الذي يدعونا إذن لوصف نيتشه بأنه مؤسس أو مرجعية لما بعد الحداثة وإنكار ذلك على بيكون الذي قدم في تقديري انتقادات أكثر منهجية من نيتشه، وقدم أيضا تصورا ناضجا وعلميا لرؤية بديلة؟.

وهذا على خلاف ماركس الذي درس التاريخ أو انطلق منه، وقفز بالحضارة إلى ما بعد الحداثة عبر نقده لمنطق الرأسمال ودعوته لتجاوزه، فإذا بالرأسمالية تنقلب على حالة التجاوز هذه وتقدم هي ما بعد حداثتها على طريقتها الخاصة فتضع "فلسفة العلم في صورتها التقريرية وفلسفات اللغة في بحوثها التأويلية" في مقدمة الثقافة الغربية لتحجب ضوء ماركس وتوقف مسيرة التقدم بالمعنى الاجتماعي وتحل محله التقدم بالمعنى التقني. ذلك أنها في طور تحولها كانت في حاجة إلى استدعاء نيتشه في حقبة صعود الليبرالية الجديدة، ولذلك استنسخت بإرادتها نيتشه ما بعد الحداثي حتى لا يضطروا مواجهة ماركس بأسلحة تقليدية ثبت عدم قدرتها على التصدي للمقولة الماركسية التي تعاود الظهور المتجلي مع كل أزمة للرأسمالية في المركز أو في الأطراف.

إننا إذن إزاء صورتين لما بعد الحداثة، الأولى: قدمتها المادية التاريخية بتفسيرها للتاريخ وتنبؤها بالمستقبل، عبر الدراسات الماركسية التي شاركت في صناعة الثقافة العالمية المعاصرة، وفي تشكيل الوعي، وأثبتت أهمية الطبقة العاملة والشغيلة، وشاركت في بناء قوى التحرر الوطني، حتى صارت جزءا من واقع العالم، والرؤية العقلانية الوحيدة لمستقبله بعيدا عن الرأسمالية. أما الصورة الثانية: فقد طرحتها رؤى انطلقت من هدم كل شيء، ورفض بناء أي بديل بالدليل النيتشوي التفكيكي الذي يخرج بنا من دائرة التحضر الإنساني.

وقد اختزلت تلك الرؤيتين في التضاد بين ماركس ونيتشه، ماركس الذي واجه الرأسمالية مواجهة علمية ومنهجية، وقدم نقدا يدعو به إلى تجاوز الرأسمالية وبناء عالم ما بعد الرأسمالية، ونيتشه الذي انشغل بهدم الميتافيزيقا وإعادة تأسيس المصطلح المعرفي بما يتوافق مع التحرر الذاتي للإنسان من عبوديته الأصولية من أجل خلق إنسان جديد، ينفض عنه غبار الماضي والما وراء، وإن ظل قابعا تحت سماء الاستغلال الذي يراه نيتشه قانون الحياة الذي يجب الحفاظ عليه ودعمه والفخر به.

بيد أن هذا التضاد لم يكن بالوضوح الكافي في الفكر المعاصر، فالتأويلات دائما ما كانت حاضرة بقوة من قبل هؤلاء الذين لم تقنعهم تماما عمليات إقصاء ماركس وإخصاء الماركسية، فذهب البعض إلى محاولة التقريب بين الماركسية والنيتشوية بدعاوى مختلفة، مثلما سبق للماركسية النمساوية من قبل محاولة الربط بين الإلزام الخلقي عند كانط وأفكار ماركس، وكان بليخانوف أحد المنظرين الذي واجهوا بعمق نظري وتحليلي هذه التوجهات التي سعت مبكرا لدمج ماركس في المشروع الرأسمالي العالمي بوصفه أحد نُقّاد المسار التاريخي للرأسمالية، ودافع بليخانوف وغيره عن تجاوزية فلسفة ماركس لكل ما يتصل بالرأسمالية.

هكذا أعادت بعض تيارات الفكر نفس المحاولات، فقد فطن كل من فوكو ودولوز وبصفة خاصة جاك دريدا إلى النزعة ما بعد الحداثية عند ماركس، والمتمثلة في القيم التحررية التي نظر بها ماركس للإنسان، والنظرة التي راقب فيها الإنسان بوصفه إرادة ووعي ومقدرة، وفي نزوع ماركس إلى إعادة النظر في وظيفة ومهام الفلسفة، فلم تعد معه تعبر عن اتجاه يسعى لطرح التساؤلات الكبرى والانشغال بالميتافيزيقا وقضية الوجود من حيث هو وجود، وإشكالية المعرفة كبناء مفاهيمي مستقل، بل أنزل ماركس الفلسفة إلى اليومي والمعيش، فجعل منها ممارسة، ونشاطا إنسانيا. وربما هذا التصور هو ما دفعه بعد ذلك "في المرحلة الثانية من تطوره الفكري" لأن يعيد النظر في الوظيفة الإيديولوجية للبروليتاريا. وكان من نتائج فطنة هؤلاء لما بعد حداثية أجزاء من ماركس؛ أن دفعوا بتلك المقولات الماركسية في صدارة مشهدهم ما بعد الحداثي.

نعم، أدرك الجيل الأول والثاني من فلاسفة ما بعد الحداثة تلك القيمة الفلسفية التي أسداها ماركس للفكر، ومن ثم يعتبر بوجه من الوجوه أحد الفلاسفة الكبار الذي يحتمل تأويلهم لصالح المشروع ما بعد الحداثي الامبريالي. ولكن هل فعلا يمكن اعتبار ماركس من تلك الوجهة أحد مقدمات ما بعد الحداثة؟ يجب ألا نتجاهل ما سبق الإشارة إليه أنه تم استدعاء ماركس وفرويد وداروين وغيرهم، ليس من أجل تأسيس ما بعد الحداثة فحسب، بل لما هو أهم وأخطر من ذلك،

فهناك أولا: لإحياء تلك الرؤى، وثانيا: لتفكيكها والنهل من بعض أجزائها، وثالثا: لبناء مشروع ما بعد حداثي منتخب، بحيث لا يتم تجاهل أي من عناصر الفكر الكبرى، فيصبح مشروعا مؤهلا لممارسة دور النقد لما بعد الحداثة، بمعنى آخر لم يكن المقصود إحياء ماركس أو الكشف عن قيمته المعرفية بعيدا عن حجرة الحجر الصحي السوفييتية فحسب، وإنما كان الهدف الأبعد التقاط ثمار ماركس الفكرية لتزين تورتة ما بعد الحداثة، فالوظيفة النظرية لماركس في مشروع ما بعد الحداثة لم تكن جوهرية أو أساسية، فمفكروا ما بعد الحداثة يدركون جيدا أنه بدون اجتزاء بعض أجزاء من ماركس لن يفلحوا أبدا في تفكيكه، وكل عملية اجتهادية لتأويل ماركس كله سوف تنتهي بالفشل لأن المشروع النظري الماركسي مدعم بقضايا واضحة يتجاوز بها النسق الرأسمالي كله، ومدعم أيضا بممارسة عملية بدءا من عصبة الشيوعيين إلى الدولية الأولى.

فيما عبرت أيضا مدرسة فرانكفورت عن العلاقة بين ماركس ونيتشه بوصفهما قطبي القرن العشرين، فقد كانت المدرسة متأثرة بالماركسية في بداية نشأتها ثم تحولت بصورة واضحة نحو الفكر النيتشوي بعد الحرب الثانية، أي انتقلت من التفسير المادي للتاريخ إلى الفهم العدمي للحياة، وهو تحول يتوافق إلى حد ما مع متغيرات العصر وتأثير أحداث الواقع، أو وقائع القرن العشرين على حياة البشر. إن أدرنو وهوركهايمر وماركيوز- وهم الأكثر تأثرا بفلسفة نيتشه، وخاصة في النصف الثاني من حياتهم- اكتشفوا أن التفسير المادي للتاريخ غير كاف للإحاطة بكافة الظواهر المنبثقة عن تعقد المجتمع الرأسمالي خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وأيقنوا أن البروليتاريا أصبحت غير قادرة على إنجاز مهامها الثورية والاجتماعية بعدما تحولت في روسيا إلى ضمير غائب حل محله الحزب، وتحولت في أوربا الغربية إلى طبقة لا تعي ذاتها لذاتها بل تعي ذاتها من خلال سلم التطور الاجتماعي الذي طورته الرأسمالية وقدم تنازلات كبيرة للطبقة العاملة تسمح لها بالحياة خارج إطار الاستلاب العنيف. فتوصل رموز مدرسة فرانكفورت في النهاية إلى أن العقلانية والحداثة والتنوير لم تنقذ المجتمعات من الهيمنة والسيطرة ولم تبلغ بهم مبلغ التحرر بل استبدلت السيئ بما هو أسوأ، استبدلت يقينية العلم بيقينية الدين، وأحلت العقل الآداتي محل العقل الإنساني، فاتفقوا مع المقدمة الماركسية، وتوافقوا مع النتيجة النيتشوية. أي انطلقوا من عبث الفعل الرأسمالي المتقدم تقنيا وانتهوا عند محطة نيتشه العدمية التي تكفر بكل شيء وتدعو إلى عالم جديد لم يحدد أحد منهم ماهيته.

أخيرا ...

سيبقى الصراع قائما، وحالة التضاد تقدم لنا كل يوم الجديد في الفكر والممارسة، وستظل حالة استدعاء ماركس ونيتشه مستمرة في القرن الحالي أيضا، فكلاهما يبحث عن عالم المابعد، وكلاهما يسعى لتجاوز عالم الماوراء، وسيظل الحوار مفتوحا، والجدل مستمرا بين نيتشه وماركس، بين ما بعد الحداثة الصورية، وما بعد الحداثة الجذرية. ولذلك يبقى الحوار مستمرا من أجل البحث عن تحقق المقولات في واقع يؤكد باستمرار أن التجاوز ضروري من أجل صالح البشرية. وسنظل نحن المتعاطون مع الفكر الإنساني والمتفاعلون معه ندرس ونحلل ونفسر نتائج التوجهات الماركسية والنيتشوية على العالم، نمارس ذلك التفسير والتحليل والنقد من منظور محدد، وهو ثنائية الفكر العالمي التي يعيشها الآن، وأعني تحديدا علم النفس في مواجهة الاقتصاد السياسي، فنيتشه كان رائدا لعلم النفس أو ملهما لرواده وله تأثير واضح على يونج وأدلر.أما ماركس فقد كان ثوريا في الاقتصاد السياسي بمنزلة كوبرنيقوس في الفلك، بحيث ترتب على نظريتهما الجديدة أن انقلب كل شيء رأسا على عقب.

إننا أمام صراع وتضاد وحوار، بين الفيلولوجيا والمادية التاريخية كمنهجين يبحثان في أنماط وصور التغيير في العالم. وبين الفلسفة العدمية في مواجهة النظرة المادية، وذلك في بحث نيتشه عن الإنسان الأعلى وبحث ماركس عن الشيوعية وإنسانية بلا استغلال واغتراب، وما ترتب عليهما من بحث نيتشه في أصل الأخلاق ليحل تلك الإشكالية، وبحث ماركس في أصل التراكم للقضاء على الملكية الخاصة بوصفها أصل كل الشرور. وأمام تضاد بين دور الغريزة وقيمة قوة العمل، حيث اعتبر نيتشه أن الغرائز هي سر تقدم الإنسانية واعتبر ماركس أن قوة العمل هي سر التقدم، فالعمل الواعي المنظم التراكمي هو النشاط المميز للإنسان، ومن ثم تمحورت نظريته العامة حول مفهوم العمل ونتائجه. فيما رأى نيتشه أن الألم هو معيار الإنسانية، وبمقدار قدرة المرء على تحمل الآلام تقاس درجة إنسانيته، ومن هنا اكتشف ماركس فائض القيمة وكشف نيتشه عن قيمة اللاشعور ...إلخ. ثم أننا أيضا أمام صراع بين الإنسان الأعلى بوصفه الكلمة الأخيرة عند نيتشه،

والتي تسبقها عدة مراحل أهمها موت الإله وإقصاء الميتافيزيقا، وإرادة القوة التي تمكن الإنسان الأعلى من تحقيق غائيته، والشيوعية بوصفها الكلمة الأخيرة عند ماركس والتي تمر أيضا بأكثر من مرحلة، وهي الثورة على الرأسمالية ثم بناء الاشتراكية، حيث من كل حسب قدرته إلى كل حسب عمله ومنها إلى الشيوعية حيث من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته.

وبناء على ذلك، سيبقى التضاد الفلسفي قائما، حتى تستقر البشرية على رسم ملامح مستقبل جديد يعبر بمصداقية عن ما بعد الحداثة الجذرية التي تزيح ستار الرأسمالية عن وجه الإنسانية للأبد.

المراجع

المراجع العربية

إبان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، أبريل، 1999.

إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، 1986.

أحمد أبو خطة: النص وفلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد السادس، جانفي، 2010.

أحمد شوقي: مغزى القرن العشرين، تأملات في ثورة العلم والتكنولوجيا، كراسات مستقبلية، المكتبة الأكاديمية، جامعة الزقازيق، 1999.

أرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: علي أدهم، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.

أرنست ماندل: النظرية الاقتصادية الماركسية، الجزء الأول، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت، 1972.

إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 1998.

إريك هوبزباوم: عصر التطرفات، القرن العشرون الوجيز 1914- 1991، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.

أسامه عبد الحليم زكي: مفهوم الايديولوجيا فلسفيا وسياسيا، مجلة الفكر العربي "إبريل - يونيو" 1992.

أسما حليم: مترجمة: إنجلز، حياته وأعماله، إعداد: معهد الماركسية اللينينية، الاتحاد السوفييتي، دار الثقافة الجديدة، 1979.

أشرف منصور: الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي المعاصر، هوركهايمر- أدورنو– ماركيوز، دار اورينتال، إسكندرية، 2009.

ألفت شافع: المسرح الإفريقي ما بعد الكولونيالية، مع نماذج تحليلية من غانا والكاميرون وكينيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة قناة السويس، العدد العشرون، يناير- فبراير- مارس، 2017.

ألفين توفلر: بناء حضارة جديدة، ترجمة: سعد زهران، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، 1996.

ألن و. وود: كانط، فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، عرض ونقد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1968.

انتوني إيست هوب: ما بعد الحداثة والنظرية النقدية والثقافية، ضمن كتاب، دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول، ما بعد الحداثة، تاريخها وسياقها الثقافي، تحرير: ستيورات سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبدالمسيح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

أنتوني جيدنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، بدون تاريخ.

أنتوني جيدنز: الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، محمد محي الدين، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2010.

إنجلز: لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة الياس شاهين، مختارات ماركس وإنجلس، الجزء الرابع، دار التقدم، موسكو، 1987.

إنجلز: مقدمة كتاب الصراعات الطبقية في فرنسا لماركس، ترجمة: الياس شاهين، مختارات ماركس وانجلس، الجزء الرابع، دار التقدم، موسكو، 1987.

إنجلز: موجز رأس المال، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت، 2013.

انور مغيث: التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل، قراءة في مفهوم التكنيك عند هيدجر ومدرسة فرانكفورت، قضايا فكرية، أكتوير 1999.

أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

أولريش شيفر: انهيار الرأسمالية، أسباب إخفاق السوق الحرة من القيود، ترجمة: عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، يناير 2010.

بليخانوف: آراء كارل ماركس الفلسفية والاجتماعية، المجلد الثاني، الأعمال الكاملة، ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983.

بليخانوف: الذكرى الخامسة والعشرون لوفاة كارل ماركس، المجلد الثالث من الأعمال الكاملة، ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983.

بليخانوف: فلسفة التاريخ، المفهوم المادي للتاريخ، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني. ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983.

بليخانوف: كارل ماركس، المجلد الثاني، ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983.

بليخانوف: مقدمة الطبعة الثانية من كتاب إنجلز: لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الأعمال الكاملة لبليخانوف، المجلد الثالث، ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983.

بوتومور: علم الاجتماع والنقد الاجتماعي، ترجمة وتعليق: محمد الجوهري وآخرين، دار المعارف، القاهرة، 1981.

بوتو مور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار اويا، بنغازي، 2004.

بول راماديه: الاشتراكيون وممارسة السلطة، ترجمة: جلال صادق، الدار القومية للصحافة والطباعة والنشر، سلسلة اخترنا لك، العدد 124، القاهرة، 1961.

بول هازار: أزمة الوعي الأوربي، 1680-1715، ترجمة: يوسف عاصي، مراجعة: بسام بركه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

بيار هيبر، سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.

بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، 1995.

بيتر تيلور، كولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، الجزء الأول، ترجمة: عبد السلام رضوان، إسحق عبيد، عالم المعرفة، يونيو 2002.

بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996.

بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم: جمال مفرج، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.

توماس مونرو: التطور في الفنون، ج1، ترجمة: محمد علي أبو درة، لويس اسكندر جرجس، عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: أحمد نجيب هاشم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة ذاكرة الكتابة، 2014.

تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2000.

ج. ج كراوثر: قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراسة: يمنى طريف الخولي، بدوي عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

ج. هـ. كول: تاريخ الفكر الاشتراكي، الماركسية والفوضوية، 1850 – 1890، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: علي أدهم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

جاك أتالي: كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، ترجمة: محمد صبح، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، 2008.

جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000.

جاك دريدا: المهماز، أسلوب نيتشه، ترجمة: عزيز توما، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 2010.

جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1991.

جرامشي: كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، 1994.

جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

جمال مفرج: نيتشه، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

جورج بالانديه: الطريق إلى القرن الواحد والعشرين: التيه، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، دمشق، وزارة الثقافة، 1999.

جورج بوليتزير، جي بس، موريس كافينج: المبادئ الأساسية للفلسفة، ترجمة: حليم طوسون، تقديم: حازم الرفاعي، دار الفنون والأبحاث العلمية. القاهرة،2015

جورج لوكاتش: تحطيم العقل، الجزء الثالث "فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية والنيو هيغيلية"، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيرون، ط ا، 1982.

جورج لوكاتش: تحطيم العقل، الجزء الثاني، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقية للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

جوزفين رزق الله فرج: هيرمينوطيقا "موت الإله" عند نيتشه بين النقد والإبداع، كيف نقرأ الفلسفة في الإبداع ونقد النقد، المؤتمر السنوي الدولي الثالث بقسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، نوفمبر 2017، مكتبة الحضري للطباعة، 20117.

جون بركنز: الاغتيال الاقتصادي للأمم، اعترافات قرصان اقتصاد، ترجمة ومراجعة: مصطفي الطناني، عاطف معتمد، مراجعة: شريف دولار الهيئة المصرية العامة للكتاب،2012.

جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، 1996.

جي ام تاماس: الاشتراكية والرأسمالية.. والحداثة، مجلة الديمقراطية، الكتاب الرابع، القاهرة، أغسطس 1992.

جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة"1987"، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، بسوريا، 1998.

جيرار لكلرك: الأنثربولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.

جيريمي ريفكين: عصر الوصول، الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

جيل دولوز: نيتشه، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة: ليلى الجبالي، مراجعة: شوقي جلال، عالم المعرفة,1994.

جيمس وليامز: ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طلب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

جينيفر م. ليمان: تفكيك دوركايم، نقد ما بعد بعد بنيوي، ترجمة: محمود أحمد عبد الله، مراجعة: محمود الكردي، تقديم: محمد حافظ دياب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.

حسام محيي الدين الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989.

حسن حنفي: نيتشه فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

حنا ديب: هيجل وفورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، 1994.

خضر دهو قاسم: جدل التاريخ بين التقدم والتقهقر، وجهة نظر هوركهايمر وثيودور أدورنو في مقولات ماركس في التاريخ، ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: أم الزين بن شيخه المسكيني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.

دعاء محمد عبد النظير: الثورة الميتافيزيقية بين سقراط ونيتشه، تأويل نقدي، كيف نقرأ الفلسفة في الإبداع ونقد النقد، المؤتمر السنوي الدولي الثالث بقسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، نوفمبر 2017، مكتبة الحضري للطباعة، 20117.

ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفي ناصر، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 2012.

رايموند ويليامز: طرائق الحداثة، ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، يونيو 1999.

رمضان الصباغ: الفن والايديولوجيا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003.

روبرت هيلبرونر: رأسمالية القرن 21، ترجمة: كامل السيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1995.

روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر. بدون تاريخ.

رودلف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة: حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.

روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. بدون تاريخ.

رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال، المغرب، ط 3، 1993.

رولان بارت: لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1992.

ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، دار شرقيات، ط 2، 1995.

زكريا إبراهيم: الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس، عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الأول.

زيجمونت باومان، ليونيداس دونسكيس: الشر السائل، العيش مع اللابديل، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2018.

زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبوجبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.

ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، 1984.

سايمون كلارك: أسس البنيوية، نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة: إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.

ستيبانوفا: كارل ماركس، سيرة الحياة، ترجمة: إسكندر ياسين، دار التقدم، موسكو، 1979.

ستيفان هابر: هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، والاختلاف بالجزائر، ودار الأمان بالرباط، 2012.

سرحان ذويب: نسق المثالية المتعالية عند شيلنج، إمكان المعرفة النسقية، أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو 2002، بتحرير: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة.

سعاد حرب: فرويد ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد (6)، يوليو2002.

سمير أمين: الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، 2002.

سيد عبد العاطي: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، عالم الكتاب، السعودية، 1984.

صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

الطيب بو عزة: نقد الليبرالية، تنوير للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.

عبد الإله بلقزيز: ايديولوجيا "نهاية الايديولوجيا"، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الثامن والستون "أبريل – يونيو" 1992.

عبد الرازق بلعقروز: نيتشه ومهمة الفلسفة، قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم: عز العرب لحكيم بناني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

عبد الرزاق الدواي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992.

عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للمعرفة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

عبد العزيز حموده: المرايا المحدبة، "من البنيوية إلى التفكيك" عالم المعرفة، الكويت، العدد 232، أبريل 1998.

عبد الغفار مكاوي: نيتشه والتحليل النفسي، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد السادس، يوليو 2002.

عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 5، 1993.

عبد المنعم الحفني: كارل ماركس، الأدب والفن في الاشتراكية، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977.

عدنان السيد حسين: الأزمة العالمية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2010.

عذري مازغ: حقيقة الوجود بين ماركس ونيتشه، موقع الحوار المتمدن، العدد: 2821 -6/11/2009.

عطيات أبو السعود: نيتشه وما بعد الحداثة، مجلة فصول، العدد 63، شتاء/ ربيع 2004.

عمر أمين هاشم: نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (6) يوليو 2002.

فرانسوا ليوتار: الشرط ما بعد الحداثي، ضمن كتاب ما بعد الحداثة، تحديدات، إعداد: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

الفريد أيكس الابن: الاقتصاد العالمي المعاصر من 1980، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، 2014.

فريدريك جيمسون: خمس أطروحات في الماركسية المعاصرة، مجلة بدايات، ا لعدد الخامس، ربيع 2013.

فريدريك جيمسون: التحول الثقافي، كتابات مختارة في ما بعد الحداثة، ترجمة: محمد الجندي، مراجعة: فاطمة موسى، تصدير السيد ياسين، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2000.

فؤاد زكريا: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط 2، 1966.

فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، الكويت، مارس 1995.

فيصل دراج: ما بعد الحداثة، السياق والتاريخ، ضمن كتاب ما بعد الحداثة، إعداد: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007.

كارل ماركس: الصراعات الطبقية في فرنسا، 1848-1850، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، 1964.

كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة: أندريه يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، بيروت، 1967.

كارل ماركس: رأس المال، الجزء الثاني، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، 1947.

كارل ماركس: رأس المال، المجلد الأول، ترجمة: فهد كم نقش، دار التقدم موسكو، 1985.

كارل ماركس: رأس المال، المجلد الثاني، الكتاب الثاني "عملية تداول رأس المال"، ترجمة: فالح عبد الجبار، غانم حمدون، دار التقدم، موسكو، 1988.

كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس، ترجمة: محمد مستجير مصطفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1974.

كارل ماركس، إنحلز: الايديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976.

كريس هارمان: الاقتصاد المجنون، الرأسمالية والسوق اليوم، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، العدد الخامس، القاهرة، ص بدون تاريخ.

كوزينتسوف: بصدد مؤلف أنجلس "لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1987.

لبيب عبد الساتر: أحداث القرن العشرين منذ 1919، دار المشرق، لبنان، ط3، 1979.

لستر ثارو: الصراع على القمة، ترجمة: أحمد بلبع، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1995.

لمياء طالة: الإعلام الفضائي والتغريب الثقافي، دار أسامة للنشر والتوزيع، نبلاء ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2014.

لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.

لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1982.

لويس كورفالان: شيلي الطريق السلمي للثورة، مجلة دراسات اشتراكية، فبراير 1978.

لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم، موسكو، 1981.

ماري تريز عبد المسيح: خطاب الـ "ما بعد"، مواجهة أم التقاء، مجلة قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر 1999.

ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة: مصطفى الناوي، مراجعة: مصطفى خياطي، دار عيون للمقالات، 1990.

مجاهد عبد المنعم مجاهد: الإنسان والاغتراب، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.

محمد أحمد عواد: الوجود الإلهي في ضوء الفلسفة المتوازنة، المجلد الثالث، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2011.

محمد أمين شاهين: فلسفة العلوم الاجتماعية عند هابرماس، مجلة كلية الآداب، جامعة المنوفية، يناير 2005.

محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2006.

محمد دويدار: مبادئ علم الاقتصاد السياسي "الأساسيات"، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.

محمد سيد رصاص: مقدمة كتاب إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.

محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، ط 6، دار الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية،2019

محمد علي الكردي: جاك دريدا وفلسفة التفكيك، ضمن كتاب: جاك دريدا والتفكيك، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، 2010.

محمد مندور: في الأخلاق والضمير، تقديم: طارق مندور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

محمود عابدين، حسن خليفة: موجز التاريخ في القرن التاسع عشر، المطبعة الحديثة، القاهرة، 1927.

ميشيل فوكو: في حوار أجراه معه: روجيه- بول دروا، ضمن كتاب، مجموعة كتاب: مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2004.

ن رزبرج: جدولة مراحل ما بعد الحداثة وتلخيصها، ترجمة: ناجي رشوان، ضمن كتاب: ما بعد الحداثة، تحديدات، إعداد: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007.

نبيل راغب: أقنعة العولمة السبعة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

نبيل عمر ينسي: أصل الأخلاق بين كارل ماركس وفريدريك نيتشه، موقع الحوار المتمدن، 23 أغسطس، 2016.

نعومي كلاين: عقيدة الصدمة، صعود رأسمالية الكوارث، ترجمة: نادين خوري، دار المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2011.

نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1999.

نهله محمود علي الزق الجمزاوي: قراءة في مبادئ فلسفة نيتشه، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد 10، العدد 3، 2017.

نيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2011.

نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.، بدون تاريخ.

نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

نيتشه: شوبنهاور مربيا، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف، بيروت، دار أوما، بغداد، 2016.

نيتشه: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، 2003.

نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2008.

نيتشه: نقيض المسيح، مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، 2011.

نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد.

نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، 2007.

نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة: حسام بورقبه، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 1996.

نيكولاس بولانتزاس: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، 1989.

هابرماس: العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا، 2003.

هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحديري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009.

هابرماس: بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2002.

هدى وصفي: النقد الأدبي، الهيئة العامة للكتاب، 1999.

هربرت ماركوز: فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012.

هشام غصيب: ملاحظات حول فلسفة نيتشه، موقع الحوار المتمدن، العدد 3904، 7 نوفمبر 2012.

هيجل: في الفرق بين نسق نيتشه ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، 2007.

يوسف تييس: الماركسية من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية، ضمن كتاب الماركسية وما بعدها، التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: أم الزين بن شيخه المسكيني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.

المراجع الأجنبية

1- Amy E. Wendling: Karl Marx on Technology and Alienation, Palgrave Macmillan,UK,2009

2- G.Sadanandan,Vinu kumar N.V, .Salin C Simon:Modern Political Analysis and Political Sociology,paper1,University of Calicut School of Distance Education,2013,

3- Gouldner,A.,:The Coming Crisis of Western Sociology, Heinemann Educational Publishers, 1970

4- Ian D. Wyatt, Daniel E. Hecker: Occupational changes during the 20th century, Monthly Labor Review March 2006,

5-James Williams: "Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy", Polity Press, 1998

6- Julian Young:Friedrich Nietzsche :a philosophical biography, Cambridge University Press,New York,2010,

7- Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy, Traneleted by N.I.Stone,Charles H.Kerr&Company,Chicago,1904,

8- Margaret A.Rose :The Post-moder and the post-industrial ,Acritical analysis, Cambridge University Press,1991,

9- Maxwell,N: From Knowledge to Wisdom , A Revolution in The Aims and Methods of Science ,Basil Blackwell ,1984

10- Norbert Trenkle: Value and Crisis: Basic Questions,In" Marxism and the Critique of Value, Edited by: Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown,M-C-M,Chicgo,Alberta, 2014,

11- Okodo Ikechukwu: African Traditional Drama: The Igbo-Nigerian Experience, Journal of Emerging Trends in Educational Research & Policy Stud;2012, Vol. 3, April

2012, Issue 2,

12- Paul Mattick: Art in Its Time, Theories and practices of modern aesthetics, ,Routledge New Fetter Lane, London,2003

13- Robert Audi (ed): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, 1995.

14- Robert Kurz:The Nightmare of Freedom: The Foundations of "Western Values" and the Helplessness of Critique. In, Marxism and the Critique of Value, Edited by,Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown, Published by MCM' Publishing,U SA,2014,,

15- The Scientific Century ,securing our future prosperity, The Royal Society, Science Policy Centre,London,2010

16- Tololwa Marti Mullet: African Theatre And The Colonial Legacy: Review Of The East African Scene.

17- William Stanley Jevons,: The Theory of Political Economy ,Fifth Edition, London: Macmillan,1912,

Notes

[1←]

- بول هازار: أزمة الوعي الأوربي، 1680-1715، ترجمة: يوسف عاصي، مراجعة بسام بركه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 149.

[2←]

- خضر دهو قاسم: جدل التاريخ بين التقدم والتقهقر، وجهة نظر هوركهايمر وثيودور إدورنو في مقولات ماركس في التاريخ، ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: أم الزين بن شيخه المسكيني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص 424.

[3←]

تربيف: مدينة تقع على التخوم الفرنسية الألمانية، لذلك كانت تتناوبها الدول بحسب ظروف الصراع "وهي الأن تتبع ألمانيا ضمن مقاطعة "راينلاند- بفالز" وعاصمتها مدينة ماينز وتقع عند منبع نهر الموزيل.

[4←]

كود نابليون Code Napoléon: هو القانون الذي وضعه نابليون في مارس 1804، ليجمع فيه كل القوانين المدنية في سياق واحد، ويتضمن خليطا من القوانين المدنية الرومانية ونتائج الثورة الفرنسية، ويقوم على عدم التمييز الديني أو العرقي بين المواطنين. وكان هيرشل والد كارل أحد هؤلاء الشبان الذين تحمسوا لهذا المجتمع الجديد الذي أفرزته الثورة الفرنسية

[5←]

- جاك أتالي: كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، ترجمة: محمد صبح، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، 2008، ص 19.

[6←]

- كارل ماركس: رأس المال، المجلد الثاني، ترجمة: فالح عبد الجبار، غانم حمدون، دار التقدم، موسكو، 1988، ص 520.

[7←]

- جاك أتالي: كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، مرجع سابق، ص 97.

[8←]

- ستيبانوفا: كارل ماركس، سيرة الحياة، ترجمة: اسكندر ياسين، دار التقدم، موسكو، 1979، ص 35.

[9←]

- اسما حليم: مترجمة: إنجلز، حياته وأعماله، إعداد: معهد الماركسية اللينينية، الاتحاد السوفييتي، دار الثقافة الجديدة، 1979، ص 158.

[10←]
- ستيبانوفا: كارل ماركس، سيرة الحياة، مرجع سابق، ص 279.

[11←]
- كوزينتسوف: بصدد مؤلف أنجلس "لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1987، ص 15.

[12←]
- جاك أتالي: كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، مرجع سابق، ص379.

[13←]
- بوتو مور: علم الاجتماع والنقد الاجتماعي، ترجمة: وتعليق محمد الجوهري وآخرين، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص ص 126، 127.

[14←]
- نفسه، ص 137.

[15←]
- ماركس، إنجلز: الايديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976، ص 65.

[16←]
- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص ص70، 71.

[17←]
- عبد الإله بلقزيز: ايديولوجيا "نهاية الايديولوجيا"، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الثامن والستون "إبريل – يونيو" 1992، ص 23.

[18←]

Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy, Traneleted by N.I.Stone,Charles H.Kerr&Company,Chicago,1904,p.,11

[19←]
- رمضان الصباغ: الفن والايديولوجيا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003، ص 16.

[20←]
- أسامه عبد الحليم زكي: مفهوم الايديولوجيا فلسفيا وسياسيا، مجلة الفكر العربي "إبريل- يونيو" 1992، ص 31.

[21←]
- كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة: اندريه يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، بيروت، 1967، ص 115.

[22←]
- نيكولاس بولانتزاس: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، 1989، ص 280.

[23←]
- يوسف تيبس: الماركسية من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية، ضمن كتاب الماركسية وما بعدها، التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: أم الزين بن شيخه المسكيني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص 40.

[24←]
- محمود عابدين، حسن خليفة: موجز التاريخ في القرن التاسع عشر، المطبعة الحديثة، القاهرة، 1927، ص94.

[25←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ص46.

[26←]
ديونسيوس: إله الخمر عند اليونان، إنه رمز للعربدة وأقرب إلى الإنسان البدائي وأبعد ما يكون عن الإنسان المتمدن أو الحديث، إن الحياة عبادة عند أتباع ديونيسوس، ولكنها عبادة تعبر عن النشوة والسكر والاستمتاع بالموسيقي.

[27←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 18، 19.

[28←]
- فؤاد زكريا: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط 2، 1966، ص 24.

[29←]
- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة: حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، 1998، ص55.

[30←]
- نفسه، ص 56.

[31←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 14.

[32←]

- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 40.

[33←]

- نفسه، ص 39.

[34←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 10.

[35←]

- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص54.

[36←]

- جيل دولوز: نيتشه، ترجمة: أسامه الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص 12، 13.

[37←]

أثيرت مشكلة كبيرة بين الفلاسفة والمفسرين والمنشغلين عموما بفلسفة نيتشه، حول مؤلفاته التي نشرت قبل وبعد وفاته، كان كتاب "إرادة القوة " هو السبب الأكبر في إثارة تلك المشكلة، إضافة إلى عدم تطابق بعض النسخ لمؤلفات كثيرة له مع بعضها البعض، وقد ناقشت الدكتورة سنا صباح آل خالد أستاذ الفلسفة بالجامعة المستنصرية تلك الإشكالية بقدر من الضبط العلمي والمنهجية في بحث لها بعنوان "حول فلسفة نيتشه"، حيث أكدت على أن هناك تزويرات حدثت لإنتاج نيتشه وخاصة كتاب "إرادة القوة" الذي جمعت مادته أخته إليزابيث، من ملاحظات نيتشه المدونة في دفاتره، وأنها فعلت ذلك بدافع من الطموح – ربما السياسي وخاصة وأنها كانت منشغلة بتخليد اسمه حيث أسست له قبل 6 سنوات من وفاته أي 1894، أرشيفا له في نورمبرج– لتجعل من نيتشه راهنيه سياسية= =للفكر السياسي الألماني النازي. إلا أن القضية لم تكن ذات دوافع سياسية فحسب، بل هناك من الفلاسفة من رأى الموضوع من زاوية مختلفة حيث أكد هيدجر أن أعمال نيتشه التي نشرت بعد وفاته هي الأصدق تعبيرا عنه، بينما رأى غارنييه أننا لا يمكن الاعتماد مطلقا على أي مؤلف ظهر لنيتشه بعد وفاته أي بدون أن تمر مسودته الأخيرة عليه قبل طباعته.

[38←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص71

[39←]

- هشام غصيب: ملاحظات حول فلسفة نيتشه، موقع الحوار المتمدن، العدد 3904، 7 نوفمبر 2012.

[40←]

- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2006، ص 11، 12.

[41←]

- نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص 109.

[42←]
- فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 19.

[43←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، 2007، ص86.

[44←]
- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص23.

[45←]
- نيتشه: شوبنهاور مربيا، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف، بيروت، دار أوما، بغداد، 2016، ص 75.

[46←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص76.

[47←]
- نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 1996، ص13.

[48←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 131.

[49←]
- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 28.

[50←]
- دريدا: المهماز، أسلوب نيتشه، ترجمة: عزيز توما، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 2010، ص 105.

[51←]
- نهله محمود علي الزق الحمزاوي: قراءة في مبادئ فلسفة نيتشه، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد 10، العدد 3، 2017، ص369.

[52←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص76.

[53←]

- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، المرجع السابق، ص 7.

[54←]

- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص90.

[55←]

- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 16.

[56←]

- نيتشه: شوبنهاور مربيا، مرجع سابق، ص68.

[57←]

- فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 45.

[58←]

- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص62.

[59←]

- نفسه، ص67.

[60←]

- نفسه، ص 76.

[61←]

- نيتشه: شوبنهاور مربيا، مرجع سابق، ص 69.

[62←]

- شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 67.

[63←]

تجدر الإشارة إلى أن جورج براندز Brandes.G,. هو أول من ألقي محاضرات في الجامعة عن نيتشه، وكان ذلك في العام 1888 بجامعة كوبنهاجن.

[64←]

- حسن صقر: مقدمة كتاب شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 34.

[65←]

- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص28

[66←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص75.

[67←]
- يتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص14.

[68←]
- عبد الغفار مكاوي: نيتشه والتحليل النفسي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو 2002، القاهرة، ص329.

[69←]
- إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، 1986، ص 317.

[70←]
- عبد الغفار مكاوي: نيتشه والتحليل النفسي، المرجع السابق، ص 319.

[71←]
- نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2008، ص 111.

[72←]
- نفسه، ص199.

[73←]
- Paul Mattick: Art in Its Time, Theories and practices of modern aesthetics, Routledge New Fetter Lane, London,2003,p.,75

[74←]
- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص 21.

[75←]
- نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، ص202.

[76←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص52.

[77←]
- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص 29.

[78←]

- ارنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: علي أدهم، دار النهضة العربية، بدون تاريخ، ص ص 5، 6

[79←]

- نفسه، ص 4.

[80←]

- لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم، موسكو، 1981، ص 145.

[81←]

- نفسه، ص 38.

[82←]

- روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، ص5.

[83←]

- لينين: المادية ونقد المذهب التجريبي، مرجع سابق، ص ص 54، 55.

[84←]

- لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982 ص ص 191-192.

[85←]

Robert Audi (ed): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, ge University Press,1995p.,538,Cambrid

[86←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998، ص 28.

[87←]

- كارل ماركس: الصراعات الطبقية في فرنسا، 1848-1850، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر 1964، ص 41.

[88←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 26.

[89←]

- إنجلز: مقدمة كتاب الصراعات الطبقية في فرنسا، مرجع سابق، ص ص 5، 6.

[90←]

Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy, Traneleted by N.I.Stone,Charles H.Kerr&Company,Chicago,1904,p.,11.

[91←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 38.

[92←]

- أنتوني جيدنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، بدون تاريخ، ص ص17، 18.

[93←]

- لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 183.

[94←]

- ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة: مصطفي الناوي، مراجعة: مصطفي خياطي، دار عيون للنشر، 1990، ص 6.

[95←]

- لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 186.

[96←]

- ماركس، إنجلز: الايديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976، ص 86.

[97←]

- ـلوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 183.

[98←]

- ماركس، إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 31.

[99←]

- جورج بوليتزير، جي بس، موريس كافينج: المبادئ الأساسية للفلسفة، ترجمة: حليم طوسون، تقديم: حازم الرفاعي، دار الفنون والأبحاث العلمية، ص 219.

[100←]

- عبد المنعم الحفني: كارل ماركس، الأدب والفن في الاشتراكية، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977.

[101←]

Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy, op.,cit.,p.,13

[102←]

- ماركس، إنجلز: الايديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 32.

[103←]

- جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة"1987"، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، بسوريا، 1998، ص 34.

[104←]

في هذا الصدد نجد ناجي العونلي في مقدمته لترجمة كتاب هيجل " في الفرق بين نسق فيتشه ونسق شيلنج في الفلسفة" يرفض هذا الترتيب الفلسفي التاريخي الدارج "كانط – فيتشه – شيلنج – هيجل" على اعتبار أن فيتشه وشيلنج الأول "أي الشاب" لم يفعلا أكثر من محاولة إخراج الفلسفة الترنسندنتالية إخراجا نسقيا محكما، وهذا على عكس هيجل -كما يري العونلي- حيث يقول: "لقد بدأ هيجل الأول على العكس من ذلك -بفضل قراءاته المبكرة للأدبيات الإنسانية الكلاسيكية- بصياغة ضرب من النقد التاريخي هو الذي مكنه من الاشتغال على تنزيل مسائل العمل ثم مسائل النظر تنزيلا اتيقيا صرفا". أنظر، هيجل: في الفرق بين نسق فيتشه ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، 2007.ص13.

[105←]

يقصد روسو بالتسليم: هو تسليم الفرد لذاته، وليس لبعض الحقوق فحسب.

[106←]

- حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 243.

[107←]

- ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، دار شرقيات، ط 2، 1995، ص 76.

[108←]

- نفس المرجع والصفحة.

[109←]

Amy E. Wendling: Karl Marx on Technology and Alienation, Palgrave Macmillan,UK,2009,p.,37

[110←]

ترجم إريك فروم مخطوطات باريس إلى الانجليزية ونشرها في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان يعمل أستاذا أكاديميا في جامعاتها. وكتابه "مفهوم الإنسان عند ماركس" هو مقدمة هذه الترجمة. وبالتالي فإن فروم هنا يقدم نظرية ماركس في الاغتراب للقارئ الأمريكي 1961، ويعتبر أنها -أي المخطوطات- العمل الفلسفي الرئيس عند ماركس.

[111←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 10.

[112←]
- زكريا إبراهيم: الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس، عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الأول، ص 258.

[113←]
- ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، 1984، ص87.

[114←]
- كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس، ترجمة: محمد مستجير مصطفي، دار الثقافة الجديدة، 1974، ص 72.

[115←]
- يورغن هابرماس: بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2002، ص 70.

[116←]
- كارل ماركس: رأس المال، المجلد الأول، ترجمة: فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، 1985، ص 243.

[117←]
- Robert Kurz: The Nightmare of Freedom: The Foundations of "Western Values" and the Helplessness of Critique. In, Marxism and the Critique of Value, Edited by ,Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown, Published by MCM' Publishing, SA,2014,,p.,286

[118←]
التشيؤ: reification: يقول لوكاتش في التاريخ والوعي الطبقي (فبدلا من أن يتحكم الإنسان في الأشياء المحيطة به مثل المصانع والبنوك، وتتغير هذه الأشياء، وتتحكم في حياة البشر، وبدلا مما كان يفعله الإنسان في العصور القديمة حيث كان يحاول تعديل الطبيعة من حوله لتتفق مع حاجاته، أصبح الإنسان يحاول ان يوائم نفسه مع الأشياء المحيطة به، ومن ثم أصبحت الأشياء هي التي تصوغ حياة الإنسان وليس العكس، كما كان سائدا) لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 77.

[119←]
- مجاهد عبد المنعم مجاهد: الإنسان والاغتراب، سعدالدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة,1985، ص 65.

[120←]
- كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس، مرجع سابق، ص 78.

[121←]

- كارل ماركس: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص125.

[122←]
- كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس، مرجع سابق، ص 70.

[123←]
- نفسه، ص 69.

[124←]
- نفسه، ص77.

[125←]
- نفسه، ص 70.

[126←]
- نفسه، ص 71.

[127←]
- يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا–المانيا، 2003، ص 104.

[128←]
- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 73.

[129←]
- زكريا إبراهيم: الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس، مرجع سابق، ص 256.

[130←]
- نفسه، ص 257.

[131←]
- سيد عبد العاطي: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، عالم الكتاب، السعودية، 1984، ص 124.

[132←]
- إنجلز: لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو، ترجمة: إلياس شاهين، مختارات ماركس وانجلس الجزء الرابع، ص 53.

[133←]
- كارل ماركس: رأس المال، مج1، مرجع سابق، ص 528.

[134←]

- محمد دويدار: مبادئ علم الاقتصاد السياسي "الأساسيات"، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 244.

[135←]

- إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، عرض ونقد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1968، ص ص، 83، 84.

[136←]

- سمير أمين: الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، 2002، ص 14.

[137←]

- محمد دويدار: مبادئ علم الاقتصاد السياسي" الأساسيات"، مرجع سابق، ص 80.

[138←]

- ارنست ماندل: النظرية الاقتصادية الماركسية، الجزء الأول، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت، 1972، ص 15.

[139←]

- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 67.

[140←]

- كارل ماركس: رأس المال، الكتاب الأول، الجزء الثاني، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، 1947، ص 183.

[141←]

- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 62.

[142←]

- الطيب بو عزة: نقد الليبرالية، تنوير للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص 96.

[143←]

- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 58.

[144←]

- نفسه، ص ص 67، 68.

[145←]

- كارل ماركس: رأس المال، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 9.

[146←]

- إنجلز: مقدمة كتاب ماركس: العمل المأجور ورأس المال، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص4.

[147←]

- محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، ط 6، دار الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية،2019، ص141

[148←]

William Stanley Jevons: The Theory of Political Economy, Fifth Edition, London: Macmillan,1912, p.,77.

[149←]

- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 69.

[150←]

- لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 79.

[151←]

- جاك أتالي: كارل ماركس أو فكر العالم، مرجع سابق، ص 273

[152←]

- ستيفان هابر: هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، والاختلاف بالجزائر، ودار الأمان بالرباط، 2012، ص 40.

[153←]

- كارل ماركس: رأس المال، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 242.

[154←]

Norbert Trenkle: Value and Crisis: Basic Questions ,In" Marxism and the Critique of Value, Edited by: Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown ,M-C-M ,Chicgo ,Alberta, ,2014,Pp 3,4

[155←]

- كريس هارمان: الاقتصاد المجنون، الرأسمالية والسوق اليوم، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، العدد الخامس، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص 22، 23.

[156←]

- إنجلز: موجز رأس المال، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت، 2013، ص 98.

[157←]

- نفسه، ص 101.

[158←]
- إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، عرض ونقد، مرجع سابق، ص 87.

[159←]
- كارل ماركس: رأس المال، المجلد الثاني، الكتاب الثاني "عملية تداول رأس المال"، ترجمة: فالح عبد الجبار، غانم حمدون، دار التقدم، موسكو، 1988، ص 196.

[160←]
- كارل ماركس: المخطوطات، مرجع سابق، ص 63.

[161←]
- إنجلز: موجز رإس المال، مرجع سابق، ص 16.

[162←]
- كارل ماركس: رأس المال، الكتاب الأول، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 25.

[163←]
- كارل ماركس: رأس المال، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 245.

[164←]
- كارل ماركس: رأس المال، الكتاب الأول، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 26.

[165←]
- نيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتعليق: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص356.

[166←]
- نفسه، ص 225.

[167←]
- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، هامش ص 16.

[168←]
- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص 10.

[169←]
- نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة: حسام بورقبه، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، ص 8.

[170←]
- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص 9.

[171←]
- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص20.

[172←]
- نفسه، ص23.

[173←]
- نفسه، ص18.

[174←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 204.

[175←]
- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص 32.

[176←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 9.

[177←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 180.

[178←]
- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص 69.

[179←]
- نيتشه: نقيض المسيح، مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة: على مصباح، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، 2011، ص36.

[180←]
- بيار هيبر، سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة: أسامه الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 130.

[181←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص63.

[182←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص58.

[183←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 92.

[184←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 30.

[185←]
- فؤاد زكريا: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط 2، 19.. ص 131.

[186←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 37.

[187←]
- نفسه، ص 37.

[188←]
- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص9.

[189←]
- عبد الرازق بلعقروز: نيتشه ومهمة الفلسفة، قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم: عز العرب لحكيم بناني، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 204.

[190←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 33.

[191←]
- حسن حنفي: فيتشه فيلسوف المقاومة، مرجع سابق، ص 358.

[192←]
- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص 56.

[193←]
- نيتشه: نقيض المسيح، مرجع سابق، ص33.

[194←]
- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 53.

[195←]

انظر هامش إمام عبد الفتاح في لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص 59.

[196←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص47.

[197←]

- نفس المرجع والصفحة.

[198←]

- جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة: ليلي الجبالي، مراجعة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، مايو1994، ص 336.

[199←]

- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 19.

[200←]

- نفسه، ص 18.

[201←]

شاهد نيتشه رهطا من الفرسان يسيرون في مشهد مهيب وخيلاء وعظمة وجلال، في احدى شوارع مدينة فرانكفورت، فاعتقد أن الزي العسكري وروح الجندية والحروب هو وسيلة تحقيق إرادة القوة والتعبير عن قيم الإنسان الأعلى، ومنذ تلك اللحظة صارت فكرة إرادة القوة، وطريقة تحققها، هي لب وجوهر فلسفته.

[202←]

العالم الذي فشل في المحاماة وعمل بالجمعية الجيولوجية بلندن في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وله رحلات علمية الى مدن ايطالية وخرج بالكتشاف علمية تضحد التفسير الانجيلي لتاريخ الحياة.

[203←]

- جيمس بيرك: عندما تغير العالم، مرجع سابق، ص 330.

[204←]

Julian Young: Friedrich Nietzsche : a philosophical biography, Cambridge University Press ,New York,2010, pp.,327

[205←]

- جيمس بيرك: عندما تغير العالم، مرجع سابق، ص335.

[206←]

- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص304.

[207←]

- نفسه، ص 242.

[208←]

- نفسه، ص 7.

[209←]

- نيتشه: نقيض المسيح، مقال اللعنة على المسيحية، مرجع سابق، ص26.

[210←]

- نيتشه: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: موسي وهبة، دار الفارابي، 2003، ص 244.

[211←]

- نفسه، ص259.

[212←]

- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 91.

[213←]

- نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص257.

[214←]

- بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم: جمال مفرج، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص 25.

[215←]

- بيار هيبر، سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 36.

[216←]

- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 254.

[217←]

- بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 21.

[218←]

- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 175.

[219←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 530.

[220←]
- نيتشه: نقيض المسيح، مرجع سابق، ص 28.

[221←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 529.

[222←]
- نفسه، ص 529.

[223←]
- نيتشه: إرادة القوة، ص 329.

[224←]
- عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 218.

[225←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص173.

[226←]
- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 235.

[227←]
- نفسه، ص 245.

[228←]
- نيتشه: شوبنهاور مربيا، مرجع سابق، ص ص 19، 20.

[229←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 13.

[230←]
- نهله محمود علي الزق الحمزاوي: قراءة في مبادئ فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 362.

[231←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 47.

[232←]
- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص83.

[233←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 255.

[234←]
- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص90.

[235←]
- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 203.

[236←]
Julian Young: Friedrich Nietzsche : a philosophical biography,op.,cit, pp.,328

[237←]
- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 195.

[238←]
- نفسه، ص 198.

[239←]
- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص68.

[240←]
- فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 137.

[241←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص415.

[242←]
- نفسه، ص 416.

[243←]
- نفسه، ص 415.

[244←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 410.

[245←]

- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص62.

[246←]

- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص245.

[247←]

- نفسه، ص 247.

[248←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص46.

[249←]

- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص49.

[250←]

- احمد أبو خطة: النص وفلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد السادس، جانفي، 2010، ص37.

[251←]

- دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1991، ص130.

[252←]

- بيار هيبر، سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 116.

[253←]

- صفاء جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه مرجع سابق، ص 381.

[254←]

- جي ام. تاماس: الاشتراكية والرأسمالية.. والحداثة، مجلة الديمقراطية، الكتاب الرابع، أغسطس 1992، القاهرة، ص 44.

[255←]

- أحمد شوقي: مغزى القرن العشرين، تأملات في ثورة العلم والتكنولوجيا، كراسات مستقبلية، المكتبة الأكاديمية، جامعة الزقازيق، 1999، ص 33.

[256←]

- لبيب عبد الساتر: أحداث القرن العشرين منذ 1919، دار المشرق، لبنان، ط3، 1979، ص 31.

[257←]

- صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص ص 10، 11.

[258←]

- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص 108.

[259←]

- جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.

[260←]

- بول هازار: أزمة الوعي الأوربي، 1680-1715، مرجع سابق، ص 149.

[261←]

- كارل ماركس: رأس المال، المجلد الثاني، ص 46.

[262←]

- جي إم تاماس: الاشتراكية والرأسمالية.. والحداثة، مرجع سابق، ص 45.

[263←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 13.

[264←]

- ديفيد بوز: الأسواق الحرة، مفاهيم الليبرتارية وروادها، ترجمة: صلاح عبد الحق، مراجعة: فادي حدادين، رياض الريس للكتب والنشر، عمان، 2008، ص 11.

[265←]

الكومنفورم: مكتب المعلومات الشيوعي، تأسس في مايو 1947 لتبادل المعلومات والخبرات بين الأحزاب الشيوعية في العالم بعد انتهاء الحر بالعالمية الثانية لمواجهة مشروع مارشال وحلف الأطلنطي، نقل مقره إلى براغ، وكان يصدر مجلة السلم والاشتراكية بعدة لغات، وتمحله 1953 لشبهة هيمنة الاتحاد السوفيتي.

[266←]

- لويس كورفالان: شيلي الطريق السلمي للثورة، مجلة دراسات اشتراكية، فبراير 1978، ص 10.

[267←]

- محمد سيد رصاص: مقدمة كتاب إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998، ص 5.

[268←]

Gouldner,A.,: The Coming Crisis of Western Sociology, Heinemann Educational Publishers ,1970

[269←]

- ماري تريز عبد المسيح، خطاب الـ " ما بعد"، مواجهة أم التقاء، مجلة قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر 1999، ص251.

[270←]

- ج. هـ . كول: تاريخ الفكر الاشتراكي، الماركسية والفوضوية، 1850 – 1890، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة علي أدهم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963، ص 416.

[271←]

- إنجلز: من مقدمة كتاب الصراعات الطبقية في فرنسا لماركس، دار التقدم موسكو، الجزء الرابع، ص 100.

[272←]

- اوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 19.

[273←]

- روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ص 219، 220.

[274←]

- بليخانوف: فلسفة التاريخ، المفهوم المادي للتاريخ، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ص 67.

[275←]

- بليخانوف: آراء كارل ماركس الفلسفية والاجتماعية، المجلد الثاني، الأعمال الكاملة، ص 427.

[276←]

- بليخانوف: الذكري الخامسة والعشرون لوفاة كارل ماركس، المجلد الثالث من الأعمال الكاملة، ص 159.

[277←]

- بليخانوف: مقدمة الطبعة الثانية من كتاب إنجلز: لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الأعمال الكاملة لبليخانوف، المجلد الثالث، ترجمة: هشام الدجاني، دار دمشق 1983، ص 47.

[278←]

- محمد أحمد عواد: الوجود الإلهي في ضوء الفلسفة المتوازنة، المجلد الثالث، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2011، ص 158.

[279←]

- لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي مرجع سابق، ص 425.

[280←]

- رايموند ويليامز: طرائق الحداثة، ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، يونيو 1999، ص 153.

[281←]

- نفسه، ص 154.

[282←]

- جرامشي: كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، 1994، ص376

[283←]

- عادل غنيم: مقدمة كتاب جرامشي، كراسات السجن، ص13.

[284←]

- محمد حافظ دياب "مراجعا ": درس فرانكفورت، مقدمة كتاب توم بوتو مور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، بنغازي، 2004، ص 20.

[285←]

- أنور مغيث: التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل، قراءة في مفهوم التكنيك عند هيدجر ومدرسة فرانكفورت، قضايا فكرية، أكتوبر 1999، ص 377.

[286←]

- أشرف منصور: الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي المعاصر، هوركهايمر- ادورنو– ماركيوز، دار اورينتال، إسكندرية، 2009، ص 64.

[287←]

يشير أحمد عبد الحليم عطية إلى أن النيتشوية قد حلت محل الماركسية في مدرسة فرانكفورت في طورها الأخير، أي تحولت إلى نظرية في الاستطيقا بعد أن كانت مشروعا نقديا.

[288←]

- هربرت ماركوز: فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص144.

[289←]

حصل هابرماس Jürgen Habermas على الدكتوراه من جامعة بون في فلسفة شلينج بعنوان "المطلق والتاريخ، حول التناقض في فلسفة شلينج" عام 1954، وقد طور مشروعه الفكري من خلال العديد من الإصدارات

المهمة التي صارت إحدى علامات الفكر المعاصر، ومن أهمها "نحو مجتمع عقلاني (1967)، المعرفة والمصالح البشرية (1968)، التواصل وتطور المجتمع (1976)، الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983)، الخطاب الفلسفي للحداثة (1985)، جدل العلمانية (2007)" .

[290←]
- هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحديري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 69.

[291←]
- هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، مرجع سابق، ص 52.

[292←]
- بوتو مور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار اويا، بنغازي، 2004. ص 104.

[293←]
- جان رينيه لادميرال، مارك ب. دي لوناي: من مقدمة، كتاب هابرماس: بعد ماركس، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2002، ص 9.

[294←]
- هابرماس: بعد ماركس، مرجع سابق، ص 74.

[295←]
- ستيفان هابر: هابرماس والسوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 43.

[296←]
- محمد أمين شاهين: فلسفة العلوم الاجتماعية عند هابرماس، مجلة كلية الآداب، جامعة المنوفية، يناير 2005، ص 30.

[297←]
- محمد أمين شاهين: فلسفة العلوم الاجتماعية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 30.

[298←]
لويس التوسير Louis Althusser انضم للحزب الشيوعي عام 1949، كان منذ لحظاته الفكرية الأولى يرى ماركس بعين مختلفة وبفهم مغاير. انصب اهتمامه الفكري الأساسي على إنتاج ماركس العلمي، وحاول جاهدا إعادة اكتشافه وتخليصه من الفهم الأيديولوجي الذي ساد تلاميذه.. وهو ما أدى الى صدام انتهى باستقالته من الحزب عام 1977. كانت فترة الستينات هي مرحلة خصوبة فكرية له، كتب فيها: «من أجل ماركس» (1965)، و«حول العمل النظري، صعوباته ومصادره» (1967)، و«الفلسفة سلاحاً ثورياً» (1968)، وكتاب

«قراءة في رأس المال» (1968) الذي كان عملا جماعيا أشرف عليه ألتوسير، ثم: «الفلسفة وفلسفة العلماء التلقائية» (1967)، و«لينين والفلسفة» (1969).

[299←]
- إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1999، ص ص 257، 258.

[300←]
- محمد الجوهري: مقدمة كتاب الطريق الثالث، لأنتوني جيدنز، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، محمد محيي الدين، مراجعة محمد الجوهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 7.

[301←]
أحد المعارضين للنظام في ألمانيا الشرقية، وأحد زعماء حركة الخضر بعد ذلك.

[302←]
كان لاسال يقود تنظيما يحمل سمات تلك الاشتراكية، "الرابطة العامة للعمال الألمان"، وأصدر جريدة تحمل نفس الاسم "الديمقراطي الاشتراكي"، وكان مناوئا لهذا النوع من الأحزاب" الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني " و" حزب العمال الديمقراطي الاشتراكي الروسي". وكان لموقف لاسال المؤيد لبسمارك السبب في انشقاق الرابطة وخروج ليبكنخت واوجست بيبل وأسسا "حزب العمال الديمقراطي الاشتراكي " عام 1869.

[303←]
- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 13.

[304←]
- انتوني جيدنز: الطريق الثالث، مرجع سابق، ص 78.

[305←]
الليبرالية المدنية هو المصطلح الذي قال به الصحفي الأمريكي ميكي كاوس Kaus للتمييز بينه وبين الليبرالية الاقتصادية. وهنا سنلاحظ إحدى صور التكيف التي اشتهرت بها الرأسمالية وكيف أن الفكر يعمل دائما في خدمة الاقتصاد. إذ يرى كاوس- وتضامن معه جيدنز- أننا لن نستطيع إيقاف تراكم الثروة لدى الأغنياء، فمثلا 60 % من الأرباح ذهبت إلى 1% للأكثر غني في الولايات المتحدة الأمريكية في الثمانينيات، و هو عقد السيطرة عند الليبرالية الجديدة بعد وصول ريجان للحكم، ولا يمكننا إيقاف هذا الميل لصالح الأغنياء، ولذلك سنترك الليبرالية الاقتصادية دون محاولة تدخل لتعديل الأمر ونتحدث عن الليبرالية المدنية التي تنشغل بفتح آفاق المشاركة في إدارة المجتمع سياسيا واجتماعيا ورفض دعاوى الاستبعاد الاجتماعي، ومن= = ثم ينصب الاهتمام هنا، ليس على تفاوت الدخول بين الأغنياء والفقراء، بل على التنوع والاختلافات بين الذكور والإناث !!!

[306←]
- محمد الجوهري: مقدمة كتاب الطريق الثالث، مرجع سابق، ص 24.

[307←]

- فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، الكويت، مارس 1995، ص 478.

[308←]

Okodo Ikechukwu: African Traditional Drama: The Igbo-Nigerian Experience, Journal of Emerging Trends in Educational Research & Policy Stud;2012, Vol. 3, April 2012, Issue 2, p131

[309←]

- إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1999، ص 65.

[310←]

- ماركس: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 112، 113.

[311←]

- فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، الكويت، مارس 1995، ص 123.

[312←]

- فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق، ص 139.

[313←]

- نعومي كلاين: عقيدة الصدمة، صعود رأسمالية الكوارث، ترجمة: نادين خوري، دار المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2011، ص 309.

[314←]

- عدنان السيد حسين: الأزمة العالمية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 56.

[315←]

- جيريمي ريفكين: عصر الوصول، الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 33.

[316←]

- لستر ثارو: الصراع على القمة، ترجمة: أحمد بلبع، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1995، ص 344.

[317←]

- جيريمي ريفكين: عصر الوصول، مرجع سابق، ص 73.

[318←]

- ألفريد ايكس الإبن: الاقتصاد العالمي المعاصر من 1980، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، 2014، ص 17.

[319←]

- اولريش شيفر: انهيار الرأسمالية، أسباب إخفاق السوق الحرة من القيود، ترجمة: عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، يناير 2010، ص 100.

[320←]

- Ian D. Wyatt, Daniel E. Hecker: Occupational changes during the 20th century, Monthly Labor Review March 2006,p.,37

[321←]

- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ص 106.

[322←]

G.Sadanandan,Vinu kumar N.V, .Salin C Simon:Modern Political Analysis and Political Sociology,paper1,University of Calicut School of Distance Education,2013,p9

[323←]

[324←]

- إريك هوبزباوم: عصر التطرفات، القرن العشرون الوجيز 1914- 1991، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص ص 235، 236.

[325←]

- جيريمي ريفيكن: عصر الوصول، مرجع سابق، ص 34.

[326←]

- ألفين توفلر: بناء حضارة جديدة، ترجمة سعد زهران، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، 1996، ص 77.

[327←]

- رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال، المغرب، ط 3، 1993م، ص 49.

[328←]

- جيريمي ريفكين: عصر الوصول، مرجع سابق، ص 50.

[329←]

- نفسه، ص 59.

[330←]

في هذا الصدد انظر: كتابنا فلسفة الحكمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018، ومقالنا على موقع الحوار المتمدن: الرأسمالية وأزمة العلم، حيث ناقشنا في المقال وأجزاء من الكتاب قضية استغلال العلم وتوجيهه من قبل الشركات الاقتصادية الرأسمالية من أجل تعظيم الربح.

[331←]

- جيريمي ريفكين: عصر الوصول، مرجع سابق، ص 79.

[332←]

G.Sadanandan,Vinu kumar N.V, .Salin C Simon:Modern Political Analysis and Political Sociologyop.,cit,p.3

[333←]

- لمياء طالة: الإعلام الفضائي والتغريب الثقافي، دار أسامة للنشر والتوزيع، نبلاء ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2014، ص 111.

[334←]

- عبد العزيز حموده: المرايا المحدبة، "من البنيوية إلى التفكيك " عالم المعرفة، الكويت، العدد 232، أبريل 1998، ص 96.

[335←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص57.

[336←]

- ماركس، إنجلز: الايديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 427.

[337←]

- نفس المرجع والصفحة.

[338←]

- بيتر تيلور، كولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، الجزء الأول، ترجمة: عبد السلام رضوان، إسحاق عبيد، عالم المعرفة، يونيو 2002، ص ص 190، 191.

[339←]

- جون بركنز: الاغتيال الاقتصادي للأمم، اعترافات قرصان اقتصاد، ترجمة ومراجعة: مصطفى الطناني، عاطف معتمد، مراجعة: شريف دولار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 72.

[340←]

Tololwa Marti Mullet: African Theatre And The Colonial Legacy: Review Of The East African Scene. pdfproc.lib.msu.edu/?file=/DMC/African%20Journals/pdfs/Utafiti/.

نقلا عن، ألفت شافع: المسرح الإفريقي ما بعد الكولونيالية، مع نماذج تحليلية من غانا والكاميرون وكينيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة قناة السويس، العدد العشرون، يناير- فبراير- مارس، 2017.

[341←]

ما بعد الحداثة تترجمها نهاد صليحة إلى Postmdernity، كمقابل لمصطلح حداثي: Modernity أما مصطلح Postmodernism فترجمته عندها ما بعد الحداثية... انظر، نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1999، ص "جـ".

[342←]

- لستر ثارو: الصراع على القمة، مرجع سابق، ص 225.

[343←]

- جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، 1996، ص 43.

[344←]

The Scientific Century ,securing our future prosperity, The Royal Society Science Policy Centre,London,2010,p.,39

[345←]

- دريدا: المهماز، أسلوب نيتشه، ترجمة: عزيز وإبراهيم محمود، دار الحوار، 2010، ص104.

[346←]

- ألن و. وود: كانط، فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.ص 119.

[347←]

- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص 6.

[348←]

ترفض عطيات أبو السعود اعتبار نيتشه مقدمة فلسفة لما بعد الحداثة، وتشير إلى أنه انتقد الكوجيتو الديكارتي ورفض المهمة التي تقوم بها الفلسفة السابقة عليه وهاجم بشدة الميتافيزيقا...الخ، ولكن هذه الانتقادات النيتشوية غير كافية لاعتباره الأب الروحي لما بعد الحداثة، ذلك أن نيتشه تحدث أساسا عن فلسفة المستقبل التي تستنكر كل صور الأحكام المطلقة، وأبو السعود ترى أن ما قدمته ما بعد الحداثة ليس سوى مجموعة من الأحكام المطلقة التي لا تتناسب مع فلسفة نيتشه إطلاقا (فلا شك أن نيتشه تصور حضارة بعد حداثية وذلك في كتابه

"هكذا تكلم زرادشت"، وفي مواضع أخرى من كتبه، ولكن لابد من القول إن حضارتنا أو ثقافتنا ليست هي التي كان يقصدها) أنظر: عطيات أبو السعود: نيتشه وما بعد الحداثة، مجلة فصول، العدد 63، شتاء/ ربيع 2004، ص 55.

[349←]

- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص20.

[350←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص60.

[351←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: مرجع سابق، ص62.

[352←]

- سايمون كلارك: أسس البنيوية، نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة: إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 206.

[353←]

- نبيل عمر ينسي: أصل الأخلاق بين كارل ماركس وفريدريك نيتشه، موقع الحوار المتمدن، 23 أغسطس، 2016.

[354←]

يقول تشارلز جينك إن ما بعد الحداثة يؤرخ لها اعتبارا من 1972، وهو التاريخ الذي حدده المهندس المعماري تشالز جنكس في الحديث عن ما بعد الحداثة في كتابه "لغة الهندسة المعمارية ما بعد الحديثة The Languageof Post_modern Architecture" في عام 1990، وفيه قدم تاريخا ووقتا معينا لبداية هذه الفترة الجديدة.

[355←]

وهو نفس عام وفاة بارسونز أهم أعلام المدرسة الوظيفية التي تدعو إلى فكرة الاتزان التلقائي للمجتمع، وهو نفس عام تولي مارجريت تاتشر رئاسة وزراء بريطانيا، وكأن عام 79 كان أحد نقاط التحولات الكبرى من الليبرالية التقليدية إلى الليبرالية الجديدة، أي من كينز إلى هايك، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

[356←]

- ماري تريز عبد المسيح، خطاب الـ " ما بعد"، مواجهة أم التقاء، مرجع سابق، ص252.

[357←]

- فيصل دراج: ما بعد الحداثة، السياق والتاريخ، ضمن كتاب ما بعد الحداثة، إعداد: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ص 37.

[358←]

- فرانسوا ليوتار: الشرط ما بعد الحداثي، ضمن كتاب ما بعد الحداثة، تحديدات، إعداد: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 8.

[359←]

- أنتوني ايست هوب: ما بعد الحداثة والنظرية النقدية والثقافية، ضمن كتاب، دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول، ما بعد الحداثة، تاريخها وسياقها الثقافي، تحرير: ستيورات سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبدالمسيح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص36.

[360←]

- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: منذر عياشي، ص112.

[361←]

- نفسه، ص114.

[362←]

- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، مرجع سابق، ص 105.

[363←]

- جيريمي ريفكين: عصر الوصول، مرجع سابق، ص 60.

[364←]

Margaret A.Rose :The Post-moder and the post-industrial ,Acritical analysis, Cambridge University Press,1991,p p 15 , 16

[365←]

- فريدريك جيمسون: التحول الثقافي، كتابات مختارة في ما بعد الحداثة، ترجمة: محمد الجندي، مراجعة: فاطمة موسي، تصدير السيد ياسين، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2000، ص 39.

[366←]

- ن. رزبرج: جدولة مراحل ما بعد الحداثة وتلخيصها، ترجمة: ناجي رشوان، ضمن كتاب "ما بعد الحداثة"، تحديدات، إعداد: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007، ص 33.

[367←]

- ماري تريز عبد المسيح، خطاب الـ " ما بعد"، مواجهة أم التقاء، مرجع سابق، ص251.

[368←]

- جيمس وليامز: ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طلب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص 96.

[369←]

James Williams: “Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy”, Polity Press, 1998, P 10

[370←]

- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص166.

[371←]

- أحمد بو خطة: النص وفلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد السادس، جانفي، 2010، ص 34.

[372←]

- محمد علي الكردي: جاك دريدا وفلسفة التفكيك، ضمن كتاب: جاك دريدا والتفكيك، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص ص 187، 188.

[373←]

- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: منذر عياشي، ص ص 106، 107.

[374←]

- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، ابوظبي، الإمارات، 1995، ص 13.

[375←]

- بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة: أسامه الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 100.

[376←]

- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 7.

[377←]

- زيجمونت باومان، ليونيداس دونسكيس: الشر السائل، العيش مع اللا بديل، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2018، ص 28.

[378←]

- نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1999، ص "هـ".

[379←]

أنظر، جورج بالانديه: الطريق إلى القرن الواحد والعشرين: التيه، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، دمشق، وزارة الثقافة، 1999 م.

[380←]

- محمد مندور: مذاهب الأدب والفن وأزمات الضمير العالمي في القرن العشرين، مجلة الكاتب، مايو 1961، من كتاب الأخلاق والضمير، الهيئة العامة، ص 52.

[381←]

- إنجلز: من مقدمة كتاب الصراعات الطبقية في فرنسا لماركس، دار التقدم موسكو، الجزء الرابع، ص 92.

[382←]

- ماركس، إنجلز: الايديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976، ص 89.

[383←]

- هدى وصفي: النقد الأدبي، الهيئة العامة للكتاب، 1999، ص 152.

[384←]

- تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2000، ص 121.

[385←]

- سرحان ذويب: نسق المثالية المتعالية عند شيلنج، إمكان المعرفة النسقية، أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو 2002، بتحرير: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، ص 128.

[386←]

- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص60.

[387←]

- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، س81.

[388←]

- نيتشه: شوبنهاور مربيا، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف، بيروت، دار أوما، بغداد، 2016، ص 8.

[389←]

- رولان بارت: لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1992، ص 39.

[390←]

- نيتشه: شوبنهاور مربيا، مرجع سابق، ص 33.

[391←]

- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 348.

[392←]
- نفسه ص 349.

[393←]
فورباخ: فيلسوف ألماني بروتستانت يدرس اللاهوت لعام واحد وتركه ليدرس الفلسفة على يد هيجل. عمل أستاذا بجامعة آيرلانجن وكتب أولى مؤلفاته "خواطر حول الموت والخلود"، ولكنه نشر في 1830 ورأت السلطات أنه ضد الدين فتم حظره، وفي 1832 نشر مؤلفات في تاريخ الفلسفة من بنديكت حتى سبينوزا فاشتهر في الحقل الفلسفي. وفي عام 1838 نشر كتاب "نقد الفلسفة الوضعية"، ثم كتاب "نقد الفلسفة الهيجلية" في 1839. وفي عام 1841 أصدر كتابه المهم "جوهر المسيحية" ثم الكتاب الرئيس والمعبر عن فلسفته بصورة كبيرة "مبادئ فلسفة المستقبل"، كانت أفكاره تدور حول الإنسان سواء في كشفه للأنا أو للمطلق.

[394←]
- عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 5، 1993، ص 31.

[395←]
- حنا ديب: هيجل وفورباخ، مرجع سابق، ص ص 11، 12.

[396←]
- إنجلز: لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مرجع سابق، ص 31.

[397←]
- لينين: المادية ونقد المذهب التجريبي، دار التقدم، موسكو، 1981، ص ص 166، 167.

[398←]
- جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص42.

[399←]
- هشام غصيب: ملاحظات حول فلسفة نيتشه، موقع الحوار المتمدن، العدد 3904، 7 نوفمبر 2012.

[400←]
يختلف ألتوسير في هذا الأمر ويرى أن ماركس أحدث قطيعة معرفية مع مفاهيم كثيرة في الفكر البرجوازي، حتى حياة ماركس الفكرية نفسها مرت بمرحلتين (ماركس الشاب وماركس رأس المال- كما أوضحنا في الفصل الثالث- وهاتين المرحلتين بينهما قطيعة معرفية).

[401←]
- توماس مونرو: التطور في الفنون، ج1، ترجمة: محمد علي أبو درة، لويس إسكندر جرجس، عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: أحمد نجيب هاشم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة ذاكرة الكتابة، 2014، ص234.

[402←]

- إريك هوبزباوم: عصر التطرفات، القرن العشرين، الوجيز، 1914- 1991، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 209.

[403←]

- صفاء جعفر: محاولة جديدة لفهم فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 240.

[404←]

- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2006، ص 13.

[405←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 7.

[406←]

- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص 17.

[407←]

- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص236.

[408←]

- فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 20.

[409←]

- نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، ص16.

[410←]

Amy E. Wendling: Karl Marx on Technology and Alienation, Palgrave Macmillan,UK,2009,pp.,50,51

[411←]

- ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص153.

[412←]

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 560.

[413←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص 8.

[414←]

- بول هازار: أزمة الوعي الأوربي، مرجع سابق، ص 298.

[415←]
- دعاء محمد عبد النظير: الثورة الميتافيزيقية بين سقراط ونيتشه، تأويل نقدي، كيف نقرأ الفلسفة في الإبداع ونقد النقد، المؤتمر السنوي الدولي الثالث بقسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، نوفمبر 2017، مكتبة الحضري للطباعة، 20117، ص 1077.

[416←]
- عذري مازغ: حقيقة الوجود بين ماركس ونيتشه، موقع الحوار المتمدن، العدد: 2821 -6/11/2009.

[417←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص185.

[418←]
Julian Young: Friedrich Nietzsche : a philosophical biography, Cambridge University Press ,New York,2010, p.,279

[419←]
- جوزفين رزق الله فرج: هيرمينوطيقا "موت الإله" عند نيتشه بين النقد والإبداع، كيف نقرأ الفلسفة في الإبداع ونقد النقد، المؤتمر السنوي الدولي الثالث بقسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، نوفمبر 2017، مكتبة الحضري للطباعة، 20117، ص 1188.

[420←]
- عذري مازغ: حقيقة الوجود بين ماركس ونيتشه، مرجع سابق.

[421←]
- روبرت هيلبرونر: رأسمالية القرن 21، ترجمة: كامل السيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1995، ص 59.

[422←]
- اوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، مرجع سابق، ص 177.

[423←]
- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 17.

[424←]
- تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2000، ص 113.

[425←]
- لورانس جين، كيتي شين: نيتشه، مرجع سابق، ص 29.

[426←]
الكتابات عن الأخلاق الماركسية ليست كثيرة بالقدر الكافي، فالقليلون هم من انشغل ببحث هذه القضية، ربما لاعتبار أن القيم والأخلاقيات موضوعات ذات صلة بالبنى الفوقية، وبشكل علاقات الإنتاج، وهي تدور معها وجودا وعدما، وبالتالي فالبحث فيها خارج إطار التشكيلة الاجتماعية/ الاقتصادية يصبح بحثا في فراغ، أشبه بهذا البحث الذي يقوم به فلاسفة المثالية، ولهذا سنجد ندرة المؤلفات في هذا التخصص من المنظور الماركسي، وسنذكر على سبيل المثال أهم عملين –في حدود علمي- وهما كتاب شيسخين Shishkin "أسس الأخلاقيات الشيوعية"، وكتاب اوجين كامنكا "الأسس الأخلاقية للماركسية".

[427←]
- أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، مرجع سابق، ص ص 163، 164.

[428←]
- نفسه، ص 14.

[429←]
- نفسه، ص 5.

[430←]
- حسام محيي الدين الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989، ص141.

[431←]
- نيتشه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص 332.

[432←]
حادثة ليسنكو Lysenko، فنتيجة لفرض الأفكار اللا ماركية Lamarckian Ideas علي علم البيولوجي السوفيتي لأسباب إيديولوجية، من خلال ضغوط سياسية خارجية، لم يتأخر علم البيولوجي السوفييتي فكرياً فقط، ولكن بالإضافة إلى ذلك، فقد أثرت كل هذه النتائج الفادحة على الزراعة السوفييتية التي كان لها صدي إنساني واجتماعي ضار. أنظر،

Maxwell,N: From Knowledge to Wisdom , A Revolution in The Aims and Methods of Science ,Basil Blackwell ,1984,p.,17

[433←]
- رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص88.

[434←]
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص99.

[435←]

- محمد مندور: مذاهب الأدب والفن وأزمات الضمير العالمي في القرن العشرين، مجلة الكاتب، مايو 1961، من كتاب الأخلاق والضمير، الهيئة العامة، ص ص57، 58.

[436←]

- بول راماديه: الاشتراكيون وممارسة السلطة، ترجمة: جلال صادق، الدار القومية للصحافة والطباعة والنشر، سلسلة اخترنا لك، العدد 124، القاهرة 1961، ص 9.

[437←]

- بليخانوف: كارل ماركس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 683.

[438←]

- فريدريك جيمسون: خمس أطروحات في الماركسية المعاصرة، مجلة بدايات، ربيع 2013، العدد الخامس، رابط اليكتروني

https://www.bidayatmag.com/node/388

[439←]

- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للمعرفة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص8.

[440←]

- جورج لوكاتش: تحطيم العقل، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 88.

[441←]

- كارل ماركس: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص 71.

[442←]

- عمر أمين هاشم: نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (6) يوليو 2002، ص 352.

[443←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص70.

[444←]

- نفسه، ص 39.

[445←]

- إريك فروم: مفهوم الإنسان، مرجع سابق، ص 54.

[446←]

- جينيفر م. ليمان: تفكيك دوركايم، نقد ما بعد بعد بنيوي، ترجمة: محمود أحمد عبد الله، مراجعة: محمود الكردي، تقديم: محمد حافظ دياب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص 107.

[447←]

- سعاد حرب: فرويد ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد(6)، يوليو2002، ص 350.

[448←]

- جمال مفرج: نيتشه، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص69.

[449←]

- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص9.

[450←]

- جورج لوكاتش: تحطيم العقل، الجزء الثالث "فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية والنيوهيغيلية"، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط ا، 1982، ص 86.

[451←]

- ميشيل فوكو: في حوار أجراه معه: روجيه- بول دروا، ضمن كتاب، مجموعة كتاب: مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2004، ص 17.

[452←]

- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، 239.

[453←]

- نيتشه: هذا هو الإنسان، مرجع سابق، ص65.